

**STORIA DELLA
FILOSOFIA
CARTESIO,
MALEBRANCHE,
SPINOZA...**

Sebastiano Turbiglio



99 5

STORIA DELLA FILOSOFIA

CARTESIO, MALEBRANCHE, SPINOZA

PER IL PROFESSORE

SEBASTIANO TURBIGLIO

TORINO

TIPOGRAFIA ITALIANA

Piazza Vittorio Emanuele, 1 e 3.

1866. 7.

ALLA VENERATA MEMORIA DI MIA MADRE
A MIO PADRE
A MIO ZIO SAC. AVV. CAV. TURBIGLIO
TRIBUTO D'AMORE E DI RICONOSCENZA.

PREFAZIONE

La scienza e la storia della scienza — ecco le produzioni dell'umano ingegno. L'intellettuale potenza dell'uomo si spiega nella scienza; la storia ne raccoglie i fenomeni, ne studia e ne rivela i principii moderatori.

L'essenza od il *noumeno* delle cose è ignoto a noi, come ignota a noi è la natura delle forze. Che cosa è l'attrazione? Che cosa sono l'affinità e la coesione? Nè il fisico, nè il chimico sanno che cosa rispondermi, ed ancora non si curano di saperlo: guardano alle manifestazioni di queste forze, e, cercandone le leggi, formano la scienza. — Che cosa è l'umana intelligenza? Io non so; nè lo sanno tutti coloro che filosofeggiarono insino a questa età. La si dice una forza (1): ma che cosa è la forza? E che cosa è questa che

(1) Questo concetto dell'intelligenza io derivai dalle lezioni del prof. Peyretti; in una delle pagine seguenti il lettore incontrerà un nuovo e per me importantissimo concetto. — La storia essere il racconto e la spiegazione del fatto — il quale io presi dal professore Bertini: dall'uno ed all'altro di questi concetti io m'inspirai nello scrivere la presente prefazione e nel comporre la mia breve storia.

sorgeva Kant, e, dalla critica delle cognizioni trapassando alla critica della conoscenza, promoveva gli studi della filosofia verso quell'ideale, cui io mi proposi d'accennare in questa prefazione; perocchè la critica della conoscenza presuppone la conoscenza, presuppone la facoltà di conoscere, la forza intelligente, e deve quindi condurre le menti allo studio di questa forza.

Le forze, io dissi, per noi si conoscono per mezzo dei loro fenomeni: dunque noi dobbiamo studiare le rivelazioni presenti di questa forza e le rivelazioni passate: donde la storia della filosofia. Però a noi nulla importano i fatti intellettuali, ove si riguardino isolatamente, come fatti: a noi importano, perocchè lo studio loro ci deve condurre a conoscere le leggi della intelligenza. In filosofia dobbiamo finalmente fare quello che fanno il fisico ed il chimico nelle scienze loro: conoscere ed avverate le leggi dell'intelligenza, noi potremo spiegare tutti i fatti umani passati e potremo forse prevedere gli avvenire; a quell'ora finalmente sarà un fatto la filosofia della storia.

Noi tutti siamo ragionevoli, uomini presenti, passati e futuri; ma tutti non ragioniamo allo stesso modo; e tutto quello che piace a me e per me è bello e buono e vero, forse non piacerà e non parrà bello, buono e vero a tutti gli uomini. Le discordie del pensiero, che il nostro secolo ci presenta, sono una larga prova di quello che io dico. Noi non siamo tutti fatti ad un modo: è in tutte le intelligenze, come in tutte le cose, un principio comune, ed è in ciascuna un principio proprio. Quindi si spiegano le verità così dette di senso comune, ammesse da tutto il genere umano, e le verità od opinioni particolari. Però ciascuna intelligenza è un tutto; ciascun tutto dell'Universo, cla-

scuna *monade*, per quello che ha di comune, obbedisce alle leggi generali della propria specie o del proprio genere ed ancora alle leggi generali dell'Universo, e, per quello che ha di proprio, obbedisce alle leggi particolari della individuale sua natura. Ora qual è la legge, secondo la quale vivono e si manifestano le intelligenze?

Le forze sono essenzialmente produttrici; la produzione è nella natura della forza. Ora l'intelligenza produce, genera le idee: le produce per sè stessa, o le deriva dall'esterno?— È la questione dell'origine delle idee, della quale io non ho ad occuparmi. Però qualunque generazione vuole un primo generatore; vi è una prima idea, donde si generano tutte le idee: quindi il *sistema*. Ora l'infinita varietà dei modi, nei quali si generano coteste idee, forma la infinita molteplicità delle leggi particolari che governano ciascuna intelligenza umana: quindi le differenze tra il pensiero di questo ed il pensiero di quell'individuo, tra le opinioni di un secolo e quelle di un altro; quindi oggi nelle nostre scuole non s'applaude omai a quello, cui si applaudiva un giorno nelle scuole di Alessandria; quindi le idee che commovevano il mondo pagano non sono omai quelle, che commovono il mondo cristiano; quindi, per quantunque nell'esporre le filosofie di Cartesio, Malebranche e Spinoza, io fossi preoccupato dai medesimi pensieri, onde erano questi preoccupati, la mia mente non si svolse ad un modo; per esporre, io dovetti ridurre le opere loro nelle infinitesimali loro parti e poi dovetti ricomporle, riorganizzarle. Queste leggi particolari, che io dico, sono la natura propria di ciascuna intelligenza, determinata da cagioni religiose, civili e politiche, da cagioni naturali o soprannaturali.

Per quello che ho detto insino a qui, appare, come io

trovi tra le manifestazioni della intelligenza nei secoli una manifestazione complessa e delle manifestazioni semplici; vi è un comune e vi è un differenziale: quindi il primo compito dello storico, cioè la segregazione di quello, che fu comunemente pensato ed ammesso, da quello che forma la nota dell'individuo. — Studiare questa nota individuale, determinarne le condizioni e poscia paragonarla colle precedenti e colle seguenti per conoscerne le leggi: ecco il secondo compito dello storico. — E poichè in ciascun individuo queste manifestazioni particolari sono connesse fra loro per il vincolo di causalità, il ritorno del pensiero dal fatto presente al fatto passato, e la ricerca del primo principio, donde ciascun fatto si produsse, è il terzo ed ultimo compito dello storico. Esporre i fatti e spiegare i fatti, — ecco l'ufficio suo: in filosofia i fatti sono le idee; dunque egli deve spiegare le idee per mezzo delle idee: come vedendo la figura geometrica sopra il lontano e deserto lido, il naufrago vi argomenta l'esistenza dell'uomo, quasi dall'effetto la causa, così dall'idea generata lo storico argomenta l'idea generatrice, e procedendo per questa via perviene alla prima fonte della scienza. Questo lavoro lo storico deve compiere in ordine a ciascun filosofo, in ordine a ciascun sistema; ed ove egli eseguisca il suo disegno con intelligenza e verità, e trovi le leggi generali e particolari della forza umana, scrivendo la storia egli avrà fatto una scienza, avrà compiuto la più utile e la più splendida delle rivoluzioni, avrà finalmente condannato l'ignoranza di coloro, che deridono la filosofia. Dalla filosofia, o signori, dipende l'avvenire morale e sociale dell'individuo e l'avvenire politico delle nazioni. La filosofia non è un'astrazione, come credono i positivisti del nostro secolo: essa è una scienza così po-

sitiva, come sono la fisica e la chimica; queste studiano le manifestazioni delle forze naturali, e quella studia le manifestazioni della forza umana. Cotesto deve essere lo scopo d'ogni filosofo; quindi ogni filosofo oggimai dovrebbe essere uno storico. La storia è come il dubbio nella scienza, come la critica, che sono ordinati alla certezza ed al dogmatismo; la storia per se stessa è cosa inutile, come per se stessi sono inutili il dubbio e la critica; la storia deve condurre alla scienza ed alla più utile delle scienze. Allora quando sarà formata questa scienza, il filosofo uscirà dalla solitudine sua, e lasciando di parlare al suo povero individuo, parlerà all'Umanità, e l'Umanità l'ascolterà riverente.

Però questo lavoro, che io dico doversi compiere intorno a ciascun filosofo e che deve condurre alla spiegazione di ogni fatto intellettuale umano per via del principio di causalità; questo lavoro che io tentai in ordine a Cartesio, Malebranche e Spinoza, e del quale io lascio il giudizio al cortese lettore, per quantunque io vegga bene essermi riuscito di gran lunga inferiore al concetto — questo lavoro è il più difficile che filosofo abbia mai avuto a compiere.

Metafisicare è pur una bella cosa, e per chi ha vivace immaginazione e potente facoltà di generalizzare, è pur una cosa agevole! L'ingegno si abbandona a se stesso, e si muovono le dita, la penna scorre rapida sulla pagina, e le idee ne discendono logicamente organizzate, e presentano poi un magnifico tutto, come la teorica delle monadi di Leibnitz, o come quella della sostanza di Spinoza, e lo studioso, pieno la mente di maraviglia, si ferma a contemplare questi monumenti della potenza intellettuale umana. Ma il metafisico esponeva i suoi pensieri, rivelava la sua natura intellettuale, manifestava la sua forza e non considerava se stesso, la sua

intelligenza e le sue idee: la qual cosa deve fare lo storico. Ora non dobbiamo credere che l'umana intelligenza si svolga, come si svolgerebbe il filo dal gomito, dove ripigliando il capo del filo, poichè si pervenne al termine dello svolgimento, facilmente si ritorna ad avvolgere. Come seduto sovra un punto della terra io guardo un oggetto che di lontano m'appare in sull'estremo orizzonte mutando e rinnovando le sue forme, e poi si dilegua prima ancora che a me fosse manifesto il vero suo essere, e per conoscerlo io devo argomentare; come spesso appaiono al fisico ed al chimico i fenomeni d'una forza conosciuta avanti, ma della quale non sa il come ed il perchè, e quindi li riproduce in questa ed in quella condizione per conoscerne veramente la causa determinatrice; così è dello storico nello studio dei sistemi. L'intelligenza si travaglia perpetuamente per dimostrarsi in mille modi e sotto mille forme: però talvolta si avvolge attorno a se stessa, si sente, ma non si può rivelare,

..... come forma non s'accorda
Molte fiate alla intenzion dell'arte,
Perchè a risponder la materia è sorda (1).

L'intelligenza è come la forza, che muove e fa rotolare un corpo; perchè si spieghi intieramente, siccome potrebbe e dovrebbe spiegarsi, conviene che non incontri resistenze. Ora ogni forza finita, siccome quella, che ha bisogno di un travaglio per trascorrere all'atto, incontra delle resistenze, e talvolta queste resistenze sono così potenti da impedirne la intiera manifestazione. E che cosa dovrà fare lo storico in questa occorrenza?

(1) DANTE, *Par.* c. 1, v. 127.

La storia della filosofia non è come sono le altre istorie: quivi tutti i fatti sono dati; nella storia della filosofia sono dati solamente alcuni e talvolta ancora questi sono falsi; sono manifestazioni bugiarde, corrotte dell'intelligenza, sono contraddizioni, che allo storico conviene pur curare e spiegare per mezzo delle accidentali loro cause. Or dunque l'ingegno dello storico deve indovinare moltissimi fatti intellettuali altrui.

Io faccio un esempio: Tutti i principii moderatori della filosofia di Cartesio, Malebranche e Spinoza dove si trovano spiegati e dedotti? In qual parte delle opere di questi filosofi? — Le idee, dice Cartesio, sono rappresentazioni delle cose; ed il Malebranche ripeteva in altro modo: il nulla non è visibile: ma come si produsse questo pensiero nella mente del Cartesio? Lo storico deve spiegare la generazione di questo principio. — Dio è tutto e comprende tutto; Dio è il principio di ogni movimento, di ogni vita, diceva il Malebranche. Egli vi mette fuori questi principii, ve li svolge, ve li dimostra: ora i teoremi si dimostrano, o dimostrando tutta la lunghissima serie dei pensieri, per la quale lo spirito trascorse per giungere alla scoperta del teorema, o si dimostrano indipendentemente dall'origine loro. Però come il Malebranche ed il Cartesio, così il Metafisico in generale, non cercano le origini dei proprii fatti intellettuali o le loro cagioni; sperimentano un fatto, lo dimostrano secondo le idee, onde sono preoccupati, le quali sono alla loro volta importantissimi fatti intellettuali, ma non ne spiegano la generazione. Nello stesso Spinoza, dove le proposizioni generano le propoposizioni — gli assiomi e le definizioni, fra le quali primeggiano le definizioni della sostanza e del modo, sono dati che si trovano, non si sa dove, nè come, e sopra

i quali si edifica un sistema. Queste medesime definizioni si trovano in Cartesio; ma chi mi sa dire, leggendo il Cartesio, donde vengano; se dal cielo o dalla terra? — Questa è l'opera difficile dello storico: lo storico deve rivelare le menti dei filosofi passati, deve mostrarvi il generarsi delle idee, donde poi lo scienziato deriverà le leggi della generazione. Ma Egli non trova tutta la materia del suo lavoro nelle opere dei filosofi: quanto maggiore l'ingegno del filosofo, quanto maggiore era la forza, tanto minori erano le resistenze: quindi è maggiore il numero dei fatti che sono dati ed è più facile il lavoro dello storico; e per converso il lavoro dello storico è tanto più difficile, quanto era minore l'ingegno del filosofo, perocchè sono pochi i dati, donde quello debbe argomentare tutto il pensiero di questo.

Lo storico deve immedesimarsi colla mente del filosofo, e seguitando la sua speculazione, deve fare eziandio quel lavoro che non ha potuto la mente di questo. Quindi, contrariamente a quello che forse si crede in generale, io penso che la storia sia l'opera più difficile dell'ingegno e quella che domanda una maggiore potenza. I lavori storici sono di quelli che tutti fanno e pochi sanno fare. Quindi io rimasi lungo tempo in forse, tra lo scrivere una storia di Cartesio, di Malebranche e di Spinoza, quale trovava per es. nel Buhle, ed il tentare l'esecuzione del mio disegno. Prima ancora di mettermi all'opera io mi era persuaso della difficoltà del mio compito, e della povertà del mio ingegno: oggi io conosco bene quanto il lavoro sia lontano dall'idea, e come il mio precedente timore siasi avverato. Però non dubito di pubblicarlo, primieramente, perchè io sono certo, che, vedendo le mie esposizioni, il lettore che vide già le opere degli autori, penserà alle lunghe e travagliose meditazioni,

onde furono il frutto e se pure farà di me un giudizio severo, mi si dimostrerà cortese; — e poi perchè io desidero, che cotesto concetto si diffonda fra gli Italiani, affinchè, allorquando piacerà finalmente al cielo che sorga ancora fra noi un potentissimo ingegno, possa, mettendosi sopra questo cammino, comporre un'opera degna del nome italiano, e sfrondando l'alloro che incorona il capo del filosofo di Koenigsberg, tolga alla Germania il primato filosofico tra i popoli dell'Europa e lo restituisca all'Italia.

Per quello che ho detto intorno al concetto ed allo scopo della storia chiaro appare, quanto falsamente la intendano coloro, i quali credono che debba riuscire alla posizione di una *verace* dottrina; e quindi rappresentano le menti dei filosofi secondo il loro particolare criterio filosofico e si dilungano nella critica. Si filosofeggia per sapere, e che cosa vogliamo noi sapere? — Noi vogliamo sapere il perchè di questa e di quella cosa, che la natura ci presenta; e tutta essendo contingente la natura, noi vogliamo sapere e cerchiamo il primo perchè delle cose. — Io dissi già nella precedente parte della mia prefazione, che tutte le scienze ed ancora le scienze naturali presuppongono qualche cosa; presuppongono l'energia produttrice di tutti i loro fenomeni e la materia che ne è il soggetto. — Ora quel bisogno naturale di sapere, per cui si produce la filosofia, non è definito da limite alcuno, e trae ancora la mente a studiare le essenze reali delle cose: però questa, per la finità dell'essere suo, trova quivi un ostacolo insuperabile. La mente trova per prima cosa una esistenza determinata; ne distingue le qualità specifiche e generiche, quindi le generalità, e per la virtù sua astrattiva riesce finalmente alla più illimitata universalità, al concetto universalissimo dell'es-

sere. Quindi per noi si concreta questo concetto dell'essere e lo si trasforma nel concetto di Dio; donde il panteismo di Cartesio, Malebranche e Spinoza. Ma che cosa è il Dio del panteismo? — È un Dio metafisico, un Dio che esiste nelle menti dei filosofi, che lo concepirono, ma non può esistere nella realtà; è un'astrazione. Per quello che a noi pare *naturalmente*, l'individualità è la condizione della realtà: Noi non vediamo altre cose esistenti dagl'individui; il mondo è una individualità, sono individualità e la terra ed il cielo, l'uomo è una individualità. Inoltre l'individuale è la condizione dell'universale; quando non fossero uomini, come potrebbe essere l'umanità? Dunque gli universali o sono pure astrazioni, o, quando fosse altrimenti, sono troppo lontani dalla nostra ragione, perchè si possano per noi concepire, siccome vere esistenze; l'esistenza oggettiva degli universali trascende la nostra capacità intellettuale.

Ora mi permetti, o lettore, questa ipotesi, che gli universali siano pure astrazioni. — La vita di ciascun uomo e tutte le azioni sue, pur anco le minime, debbono ognora avere un termine ed uno scopo; e questo termine e questo scopo debbe ognora essere una cosa reale, cioè un bene: qualunque operare dell'uomo, che riesce ad una vanità, è indegno di lui. Inoltre l'uomo deve proporsi ognora nelle azioni sue la soddisfazione di un bisogno, e tanto è più nobile l'azione dell'uomo, quanto è più universale il bisogno, cui soddisfa, e tanto sono più nobili le professioni, quanto è maggiore la parte del genere umano, alla quale estendono i loro benefici: quindi la vera ambizione non è un vizio, ma è la più nobile delle virtù; la vera ambizione è vera filantropia. Dunque la filosofia delle astrazioni, siccome quella che riesce ad una vanità ed alla effimera soddisfazione di

un bisogno individuale, è cosa vile ed indegna dell'uomo. Guardiamo al passato: dei potentissimi ingegni si dimostrarono nel tempo, i quali, pensando e scrivendo, si proposero certamente uno scopo universale, perchè l'egoismo non è mai l'inspiratore del genio, ma riescirono pur sempre ad un'opera individuale, o poco meno. Dopo un secolo, le loro idee invecchiano, discendono l'arco, e per la critica di un nuovo e gagliardo ingegno vanno finalmente a perdersi sotto povero cielo: alle vecchie filosofie nuove filosofie succedono, cui è serbata un'eguale fortuna. Quindi la miseria e la vanità delle speculazioni filosofiche.

Quando poi il concetto di un'esistenza universale, quando il concetto del Dio Panteistico trascenda la nostra capacità intellettuale, perchè dovremo consumarvi attorno la nostra attività e spendervi la vita? Limitiamoci allo studio di quello che *per noi* veramente esiste, cioè allo studio delle individualità naturali e faremo cosa utile a noi, utile alla generazione presente ed alle generazioni avvenire.

Ma dunque non si avrà a cercare una soddisfazione a quel bisogno infinito ed inesauribile di verità, onde è stimolata ciascuna intelligenza? — Questo bisogno è un fatto che l'uomo sente tanto più potentemente, quanto è maggiore l'ingegno di lui! Quindi il Vico, quasi volesse significare la sovrana sua intelligenza, interprete di questo bisogno, definiva l'uomo per un finito, che tende all'infinito. Ma quello che deve saziare la sete indefinita di verità, onde l'intelligenza è travagliata, non è nell'ordine naturale. La ragione, come dissi, può formare il concetto di un Dio universale, di un Dio metafisico, astratto; ma non potrà giammai intendere e dimostrare come l'universale si concili coll'individuale, come il Dio metafisico s'accordi col Dio personale,

come l'astratto convenga col concreto. Quindi una ragione logica e rigorosa, ove non chiegga aiuto e consiglio alla rivelazione, perverrà necessariamente alla negazione della personalità divina e quindi alla negazione dell'esistenza di un Dio. Ma allora la religione, questa evidente necessità della vita umana, diventa un ridicolo assurdo; la morale, questo eterno fondamento di ogni esistenza sociale, diventa una convenzionale vanità: — ed ecco che il filosofo si ricorda di essere uomo; dalla ragion teoretica egli trapassa alla ragion pratica; il concetto del Dio personale interviene nella filosofia, ma questo concetto non è l'opera della umana ragione; è un dato della rivelazione. Dunque poichè è un fatto incontestabile il bisogno di moralità e di religione al mondo, poichè queste suppongono l'esistenza di un Dio personale, poichè un Dio personale non si può stabilire per l'umana ragione, poichè il concetto del Dio personale, siccome quello che era necessario all'uomo e che l'uomo non poteva conoscere per se stesso, gli fu rivelato, perchè, ispirati dalla vanità e dall'orgoglio, ci adopereremo ancora a comprendere per mezzo della finita nostra mente l'infinito ed incomprendibile oggetto della rivelazione? — Rivolgiamoci verso la religione, perchè siano soddisfatti quei bisogni, che naturalmente per noi non si possono soddisfare; e riconosciuta finalmente l'impotenza della nostra ragione a comprendere certe cose, non vi spendiamo attorno quel tempo e quella energia, che Dio ci ha dato perchè fossero adoperati a vantaggio dell'umanità. Io per me non dubito d'affermare, che questo è un sacro dovere per tutti noi. Occupiamoci dunque della natura; e perocchè le essenze reali delle cose e delle forze sono pur anco incomprendibili per noi, guardiamo alle apparenze delle cose ed ai fenomeni delle forze.

L'intelligenza è la forza, che la filosofia deve studiare: dunque occupiamoci dell'intelligenza e determiniamone le leggi. L'opera è gigantesca e magnifica e degna veramente dell'uomo, e sarà utilissima all'umanità.

Quindi si vede, come la critica sia inesplicabile nelle storie della filosofia. Vi è una critica storica, e vi è una critica che io mi permetto di appellare scientifica. Oramai tutte le scienze e tutte le opere umane sono precedute dalla critica: la storia stessa civile e politica delle nazioni, in tanto è storia in quanto si accompagna colla critica; lo scopo della critica è la verità, e la verità nella storia è l'esistenza del fatto come fatto. Quindi la critica per lo storico deve essere quasi come lo scalpello per lo scultore. Però dicendo che la critica era per me inesplicabile nelle storie della filosofia, non intendevo parlare della così detta critica storica, ma di quella che appellai scientifica, per cui si giudica della verità di ciascun fatto intellettuale riguardato come pensiero, come espressione di una realtà oggettiva. Poichè la verità nella storia è l'esistenza del fatto, come fatto, l'occuparsi della verità oggettiva nello scrivere la storia della filosofia è cosa per lo meno ridicola. — Inoltre è nella natura della intelligenza, che non si possa negare una proposizione senza affermarne un'altra o contraria o contraddittoria o per lo meno diversa — che non si possa annullare un sistema senza crearne un altro: non si può confutare senza un criterio, e questo criterio è la sintesi di moltissimi pensieri, è l'espressione di un sistema. Ora questo criterio od è assoluto o relativo. Ma lo spirito nostro non possiede, nè può formarsi questo criterio assoluto, perocchè il finito non può comprendere ed abbracciare l'infinito, sic-

come dimostrarai: e quanto al criterio relativo, io non posso, *non devo* averlo, ed il lettore se ne sarà persuaso leggendo le pagine precedenti. Quindi io non potevo, *io non dovevo* fare la critica scientifica delle dottrine che ho preso ad esporre. Aggiungi che, se pure io avessi potuto, non avrei voluto fare questa critica; ed eccone le ragioni.

Le filosofie per me sono fatti intellettuali, sono prodotti dell'umano ingegno: ora tutti i fatti, come fatti, sono veri, ma non sono tutti belli, perocchè non sono tutti belli i prodotti dell'umano ingegno. Tutto quello, che si produce per le forze naturali, siano necessarie o libere, come sono le forze intelligenti, non è sempre bello. Gli effetti sono proporzionati alle cause, e quanto è maggiore la causa, tanto è maggiore l'effetto: quindi la bellezza infinita dell'universo e delle singole sue parti, proporzionata alla infinita potenza ed intelligenza infinita del Creatore. E quanto sono più potenti le forze naturali, tanto sono maggiori e più splendidi e più belli gli effetti loro. Per mezzo dell'astrazione, considerando questi effetti, l'uomo si forma un concetto relativo del bello: quindi il bello nell'ordine spirituale e nell'ordine materiale, nell'ordine animale e nell'ordine vegetale, nel regno organico e nel regno inorganico; quindi non è nella natura alcun genere di cose, dove non sia possibile un genere di bellezza, ed anche gli animali più orridi e schifosi per noi, che non conosciamo la natura, come sono per es. gli anuri e gli anellidi, possono fare l'ammirazione di un esperto naturalista: donde l'uomo ignorante vivamente offeso ritrae l'occhio, quivi il naturalista guarda colla più viva compiacenza, ed osservando prova forse quel sincero diletto, che l'intelligente pittore prova contemplando un bellissimo quadro. Ora quello che dico dei prodotti delle altre forze natu-

rali, devo dire eziandio dei prodotti dell'umana intelligenza. Le idee sono i fenomeni dell'intelligenza: ora l'intelligenza traduce le sue idee nel regno sensibile, le sottopone ai sensi: quindi la pittura, la scultura, la musica, la poesia, insomma tutte le così dette arti belle, ed ancora la scienza e la storia della scienza. — Quanto è maggiore la causa, tanto è maggiore l'effetto, e come un edificio riesce tanto più bello, quanto è più potente l'ingegno dell'architetto, così le organizzazioni ideali riescono tanto più belle, quanto è maggiore la potenza organizzatrice: quindi le differenze fra sistema e sistema, tra filosofia e filosofia, tra Cartesio e Malebranche, tra Malebranche e Spinoza. E però si vede chiaro l'errore della universalità degli uomini, i quali credono la filosofia una scienza sterile e noiosa: io dimostrai come la filosofia possa essere feconda e come possa pur anco essere la pura fonte d'infiniti piaceri. Alloraquando lo spirito intende il bello filosofico, io per me credo che possa provare nello studio della filosofia quello ancora, che l'intenditore di musica prova eseguendo le immortali creazioni del Rossini: eziandio per questo verso le filosofie parlano allo studioso un bellissimo linguaggio, non altrimenti che al pittore ed allo scultore le divine opere del Michelangelo e del Raffaello. Ora questa parte nobilissima dell'eredità che ci lasciarono i nostri maggiori, io vorrei che ricordasse lo storico della filosofia: egli deve rappresentare così ciascun sistema, che lo studioso possa vedervi un bello tanto maggiore, quanto era più potente l'ingegno creatore; e quindi si potrà pure per via di argomentazione conoscere la legge, secondo la quale, variando la potenza della causa, varia la bellezza dell'effetto. — Or bene io diceva che, se pure avessi potuto, non avrei voluto por mano alla critica, perocchè la critica per se stessa conduce al nulla,

ma, essendo poi inseparabile dal dogmatismo, riesce allo stabilimento di una nuova filosofia: ora come io oserei distruggere quelle immortali organizzazioni che col valore del loro potentissimo ingegno e coll'opera dell'intera loro vita, composero il Cartesio, il Malebranche e lo Spinoza? E come oserei sostituirvi un nuovo sistema? — A quel modo che provocherebbe il riso dell'intelligente musico o dell'esperto pittore quel meschino che, nato pur ora e povero l'ingegno, superbamente pretendesse fare sè il critico delle divine immaginazioni del Rossini e del Raffaello, per sostituire al classico genere antico un nuovo genere di pittura o di musica, così facendomi il giudice sovrano de' miei filosofi, avrei fatto ridere lo studioso mio lettore. Io so bene che al nostro tempo è invalso l'uso fra la gioventù di giudicare le immortali opere antiche, come farebbe un Socrate od un Platone; ma questa abitudine, elevando l'uomo nel proprio concetto e quindi elevandolo ancora nel concetto altrui, in luogo di condurlo alla modesta condizione dell'uomo dotto, lo riduce alla condizione orgogliosa dell'uomo ignorante. Le opere che la posterità raccolse nelle ignorate biblioteche o fra le innumerevoli e volgari pubblicazioni del tempo presente, e, dimostrandone il bello ed il buono, raccomandò al futuro, meritano rispetto: dinanzi al testamento del Cartesio, del Malebranche e dello Spinoza salutiamo riverenti; leggendolo, dentro di noi s'accolga un solo sentimento, pari a quello, onde il nuovo peregrino è preso, vedendo per la prima volta e subitamentè la maestà delle maggiori Piramidi. Agli uomini storici noi dobbiamo il rispetto e lo studio; noi dobbiamo studiare le loro memorie, ed, alloraquando vi avremo appreso l'arte della sapienza, ci sarà permesso il parlare. Solo allora è lecito distruggere, che l'uomo può edificare; e per

poter edificare vuolsi tempo e studio. Quindi il dovere per la gioventù Italiana di lasciare finalmente la vana pompa di una dottrina, che non ha, per avvalorarsi nello studio diligente e continuo delle opere antiche, perchè le potenti intelligenze lungamente e sapientemente esercitate possano produrre delle opere degne del paese, che fu ognora la culla dell'arte e della scienza: quindi il dovere per gli studiosi della filosofia di rivolgersi verso la storia, per trovare nello studio di questa un valido fondamento alla futura grandezza filosofica dell'Italia.

Io temo forse che il lettore, veduta la prefazione, non si aspetti un bellissimo lavoro e quale non è il mio: perchè la ricordanza di questo sperare e l'inganno futuro non abbiano a far velo al suo giudizio, insino da questo punto io gli definisco il mio lavoro per un povero, ma diligente tentativo.

Per discorrere delle filosofie di Cartesio, di Malebranche e dello Spinoza io tripartii il mio lavoro: nella prima parte esposi la filosofia di Cartesio, nella seconda quella del Malebranche, nella terza feci la storia dell'ontologismo dello Spinoza, e conclusi la mia operetta.

PARTE PRIMA

FILOSOFIA DI CARTESIO

Ego cogito, ergo sum.

RENATI DES-CARTES, *Principia Philosophiae* — p. 2. — Francofurti ad Moenum.

. . . Ideas, quatenus una unam rem, alia aliam repraesentat, esse valde diversas, et quo plus perfectionis obiectivae in se continent, eo perfectiorem ipsarum causam esse debere.

Princip. Philosoph. — Id. — p. 4.

Tout ce que mon esprit conçoit clairement et distinctement de réel et de vrai et qui contient en soi quelque perfection, est contenu et renfermé tout entier dans cette idée (de Dieu).

Les méditations métaphysiques de etc.
p. 10.

La mia mente è ingombra di pregiudizi; perchè io fui bambino, e feci giudizio delle cose sensibili, prima d'avere il compiuto uso della mia ragione (1); nè io so di possedere una sola verità (2).

(1) *Les Principes de la Philosophie* de René Des-Cartes, à Paris, chez Théodore Girard. Parl. 1, p. 1.

(2) *Les Méditations métaphysiques* de René Des-Cartes, touchant la première philosophie; à Paris. Id. *Méd.* 1, 8.

Mi parlano i sensi; ma non vi posso credere, perchè mi ingannano spesso: e donde e come potrò conoscerne la veracità (1).

A me parla ancora l'immaginazione; però dormendo e sognando io immagino molte cose, che poi non s'avverano punto, e chi mi sa dire, se la veglia non sia per avventura un sogno continuo? (2)

Molte cose m'insegna la ragione; ma i giudizi dell'umana ragione sono talvolta fallaci, e perchè quel Dio, il quale permette talvolta l'errore, non l'avrà a permettere ognora? (3)

Io non posso dunque aver fede nelle mie opinioni; io ne deggio dubitare (4); ora il dubitare è un pensare, e quegli che pensa, deve essere al tempo che pensa: *io penso, dunque sono* (5). — Siano pur false le immaginazioni, c'illudano i sensi; ma è pur vero che noi immaginiamo, che noi sentiamo (6). Ora il sentire e l'immaginare sono maniere di pensare; sono attributi, sono proprietà del pensiero (7). Per questo io non posso omai dubitare del mio pensiero; io sono certo della mia esistenza; *io sono*.

Questa è, secondo la mente del Cartesio, una verità di fatto, una di quelle verità che non si conoscono ma si sentono: e perciò non si poteva dimostrare senza presupporre le nozioni di pensiero, di esistenza, e che per pensare bisogna

(1) *Princip. part. 1, 2 Méd. 1, 3.*

(2) *Princip. id. Méd. 1, 3 4.*

(3) *Princip. part. 1, 3. Méd. 1, 6.*

(4) *Princip. part. 1, 1. Méd. 1, 8.*

(5) *Princip. part. 1, 4. Méd. 11, 10.*

(6) *Méd. 11, 17.*

(7) *Princip. part. 1, 7.*

esistere (1), ecc., cioè l'argomento stesso della sua dimostrazione.

Quindi l'esperienza interna è la fonte delle cognizioni, che noi abbiamo di noi medesimi: tutto quello che noi conosciamo di noi, lo conosciamo per sentirlo o per averlo sentito. — Ora fuori *dell'io* sono altre cose? È posto che altre cose siano, si conoscono ancora per esperienza interna? O come si conoscono?

Noi vedremo il Malebranche, che proseguì e concluse la filosofia Cartesiana, rispondere alla seconda domanda ed alla terza: alla prima rispose il Cartesio ed io imprendo a rivelarne il come.

Esiste qualche cosa fuori *dell'io*? e che cosa esiste? — Prima che io dimostri il travaglio della mente di Cartesio intorno al proposto quesito, debbo mettere in chiaro alcuni principii, supposti nella sua speculazione e moderatori della sua speculazione: e per questo debbo ritornare al celebre fatto del *cogito*.

Il *cogito*, il fatto del pensiero è per Cartesio il principio, la base di una nuova filosofia, ne è il criterio; ne è la legge. Per Cartesio l'esistere è l'attività suprema, è la prima, è l'unica attività, che sia al mondo; ed il *fatto del cogito* fermò il suo pensiero, perchè era la dimostrazione di un'esistenza, di un'esistenza determinata, definita, di un'esistenza particolare.

Ora che cosa era questa esistenza? Quale ne era l'attributo fondamentale? o, per adoperare il linguaggio di un mio maestro, quale era il costitutivo della sua essenza?

L'*io*, che il Cartesio aveva sperimentato, si dimostrava

(1) *Princip.* part. 1, 6.

per mezzo dei sensi, dell'immaginazione, per mezzo del dubbio, del desiderio ecc.: ora il sentire, l'immaginare, il dubitare, il desiderare e tutte le altre proprietà *dell'io*, tutti gli altri fenomeni suoi, sono maniere di pensare; perocchè noi pensiamo in quella che sentiamo, immaginiamo, dubitiamo, desideriamo, ecc. (1) Dunque *il Cartesio aveva trovato una esistenza e questa esistenza era il pensiero*.

Ora come l'estensione è capace di infinite figure, così il pensiero è capace di infiniti pensieri (2): e cercando nei più aperti luoghi e nei luoghi più remoti e segreti *dell'io*, Egli trovava veramente infiniti pensieri, e primo fra tutti occorreagli il pensiero o *l'idea dell'io*. Dunque il Cartesio, poichè aveva trovato una prima esistenza, il pensiero, trovava una prima idea, l'idea del pensiero. — Guardando all'una ed all'altra, all'idea ed alla cosa, Egli ne vide, ne conobbe le relazioni e le corrispondenze; quindi pose dei principii, generalizzolli, e quindi i principii moderatori di tutto il suo pensiero filosofico, siccome dimostrerò.

La chiarezza e la distinzione erano le note della idea, che il Cartesio aveva primieramente trovato nel suo pensiero (3). Egli aveva concepito l'esistenza del suo pensiero, come una cosa evidente, come una cosa chiara e distinta; *chiara*, siccome quella, della quale non poteva dubitare, alla quale non poteva rifiutar fede senza provare il morso segreto della sua ragione; *distinta*, siccome quella che poteva distinguere da ogni altra idea. Ora Egli sapeva per esperienza, questa idea avere una corrispondenza nella realtà, essere la rap-

(1) *Méd.* II, 16.

(2) *Princip.* part. I, 28, 29. id. part. I, 32, 42 *Méd.* III, 27.....

(3) *Méd.* III, 25.

presentazione di una realtà, cioè del pensiero; quindi generalizzando diceva: *le idee chiare e distinte hanno una realtà oggettiva, sono rappresentazioni delle cose* (1). — Inoltre, osservando che poteva affermare del suo pensiero tutto quello che comprendevasi nell'idea chiara del medesimo, generalizzò ancora e disse: *si può affermare d'una cosa tutto quello che si comprende nell'idea chiara della medesima* (2). — Dunque noi potremo riguardare le idee come le rappresentazioni delle cose, e di queste noi potremo affermare tutto ciò che in quelle si comprende, quantunque volte v'incontreremo chiarezza e distinzione (3): dunque *la chiarezza e la distinzione, come sono per Cartesio il criterio della verità, così sono ancora il criterio della certezza* (4).

Ma se un Dio, se una volontà onnipotente e fatale si compiacesse ognora d'avvolgermi infra gli errori, questo criterio sarebbe tuttavia fallace e la mia mente dovrebbe pur dubitare delle cose chiaramente e distintamente percepite. Dunque, perchè io possa dirmi certo delle cose conosciute chiaramente e distintamente, deggio sapere *l'esistenza di un Dio veracissimo* (5).

Però prima d'incominciare l'investigazione, mi conviene rifare ancora in parte il mio cammino. — *Io trovo in me, insieme coll'idea del mio pensiero, l'idea del corpo*, cioè di un'esistenza, che ha per costitutivo l'estensione (6). Ora Cartesio aveva detto: io penso, dunque sono . . . ; dunque,

(1) *Méd.* III, 32.

(2) *Méd.* V, 65. Resp. aux secondes objections

(3) *Méd.* V, 71.

(4) *Méd.* III, 25.

(5) *Méd.* III, 26, 27.

(6) *Princip.* part. I, 28, 29. id. part. I, 32. 41.

Egli proseguiva, noi siamo, e nulla ancora esiste fuori del nostro pensiero; dunque per esistere a noi non bisogna l'estensione o la figura od altra proprietà del corpo (1). — Quindi seguiva naturalmente:

1° Che noi abbiamo la nozione dell'anima, ossia del nostro pensiero, prima d'aver la nozione del corpo; *dunque l'anima ed il corpo mentalmente si distinguono.*

2° Che l'anima, posto la estensione, figura, ecc., siano le proprietà del corpo e che un corpo esista, è ben altra sostanza dal corpo. *Dunque l'anima ed il corpo si distinguono ancora realmente.* — Qui supponiamo l'esistenza del corpo; se un corpo esista, e perchè, il lettore vedrà nella speculazione seguente.

Ora Cartesio generalizzava il fatto osservato dicendo: *tutto quello che io distingo mentalmente, realmente si distingue* (2); ossia due cose sono distinte e fra loro diverse, se di ciascuna io posso formare un pensiero distinto e diverso (3).

Quindi seguiva che lo spirito ed il pensiero, il corpo e l'estensione sono semplicemente *distinti per la ragione* (4); quindi seguiva ancora che il pensiero ed i molteplici pensieri, onde è capace lo spirito nostro, che l'estensione e le molteplici figure, onde il corpo è capace, *distinguonsi soltanto modalmente* (5).

Ma perchè io possa dire che l'una cosa non è l'altra, che l'una è distinta dall'altra e diversa, è necessario che io possa

(1) *Princip.* part. 1, 5

(2) *Méd.* vi, 81, 82.

(3) *Princip.* part. 1, 37.

(4) *Princip.* id. 40.

(5) *Princip.* id. 39, 42.

chiaramente e distintamente concepire l'una senza l'altra (1). Dunque la chiarezza e la distinzione delle idee sono ancora il fondamento di questo principio sovrano. Ora, siccome vedemmo, la chiarezza e la distinzione sono un criterio verace, se un Dio veracissimo è al mondo. Troviamo dunque modo d'avverare l'esistenza d'un Dio e la sua infinita veracità.

Cartesio riparte dal fatto del *cogito*. — Io dubito, io desidero: dunque io confesso la mia mancanza, la mia imperfezione. Ora, come dico piccola una grandezza per avere l'idea d'una grandezza maggiore, così confesso me incompiuto, imperfetto, per avere l'idea d'un essere compiuto e perfetto, donde, paragonando, conosco la mia mancanza, la mia imperfezione. Dunque io ho l'idea d'un essere perfettissimo (2): ora per me l'essere perfettissimo io appello Dio; Dunque *io ho l'idea di Dio*.

Pur seguitando la legge generale della sua speculazione, il Cartesio avrebbe potuto concludere che questa idea, siccome l'idea del pensiero, doveva rappresentare una cosa. Ma Egli ne dimostra ancora altrimenti, per via di esclusione, la realtà oggettiva.

Primieramente l'infinito non è soltanto la negazione del finito, come la quiete e le tenebre sono la negazione del movimento e della luce; perocchè io veggo chiaro essere maggiore realtà nella sostanza infinita di quello che nella sostanza finita, e quindi *io veggo che la nozione dell'infinito è per me anteriore alla nozione del finito* (3).

Secondariamente l'idea dell'essere perfettissimo non mi

(1) *Méd.* vi, 81. *Princip.* id. 37..

(2) *Méd.* iii, 39.

(3) *Méd.* iii, 39.

viene dal nulla, non è materialmente falsa, come sono le idee del caldo, del freddo, ecc.; perocchè è verissima, avendo più realtà oggettiva di quello che alcun' altra abbia; inoltre è chiarissima e distintissima, *contenendo e raffermando in sé tutto quello che il mio spirito chiaramente e distintamente concepisce, siccome reale e perfetto* (1).

In terzo luogo l'idea di Dio non è l'opera del mio pensiero; perocchè altrimenti io potrei mutarla o trasformarla; inoltre perchè *io non posso immaginare altra cosa da Lui, alla essenza della quale l'esistenza appartenga necessariamente* (2).

In quarto luogo l'idea di Dio non può essere prodotta nell'anima per una potenza innata: perocchè *l'essere obbiettivo di un'idea non può prodursi per un'esistenza potenziale, ma solamente per un'esistenza effettuale* (3); e quando pure fosse nell'uomo una cotale potenza, l'idea di Lui sarebbe tuttavia lontanissima dall'idea di Dio; perchè *in Dio nulla di potenziale si trova; tutto vi è attuale ed in effetto* (3). Finalmente l'idea di Dio non è la sintesi di molte idee derivate da questa o da quella parte dell'immenso universo; perocchè *l'unità e la semplicità e la inseparabilità di tutte le cose, che sono in Dio, è una delle principali perfezioni di Lui*: e quella causa, la quale mi fornì l'idea dell'unità di tutte le divine perfezioni, deve ancora avermi fornito le idee di queste, le quali perciò si trovano in una sola sostanza, cioè in Dio (4).

Dunque ancora l'idea di Dio è la rappresentazione di una cosa, l'espressione, il risultato di una realtà. L'essere obbiet-

(1) *Méd.* III, 40.

(2) *Méd.* III, 46. *Med.* V, 68.

(3) *Méd.* III, 40, 41.

(4) *Méd.* III, 45.

tivo di questa idea fu prodotto per un essere attuale e formale. — Ora per intuito io so, che *tanta è la realtà della causa, quanto la realtà dell'effetto*; e però si deve trovare tanta realtà attuale o formale nella causa efficiente dell'idea, quanta realtà oggettiva trovasi nell'idea (1). Pertanto l'idea di Dio, essendo l'idea di una sostanza infinita, non proverrà certamente da una sostanza finita; essa deve provenire da una sostanza, che è realmente infinita, cioè da Dio. — Dunque posto che l'idea di Dio sia la rappresentazione di una cosa, l'espressione, il risultato di una realtà, *Dio esiste* (2).

Ora che cosa è Dio? — Si può affermare d'una cosa tutto quello che si comprende nella idea chiara della medesima: dunque si può affermare di Dio tutto quello che si comprende nella idea chiara del medesimo: e che cosa si comprende nell'idea chiara di Dio? — Abbiamo già veduto che l'idea di Dio è l'idea di un essere perfettissimo, di un essere infinito. Ora che cosa è questo essere perfettissimo? Che cosa è questo infinito? Noi non c'impiglieremo, dice Cartesio, nelle dispute intorno alla natura dell'infinito; imperocchè lo spirito nostro essendo finito, non è capace di comprendere l'infinito (3). — Però egli aveva determinato nella sua mente il concetto generale dell'infinito, dell'ente perfettissimo, quel concetto, donde parte e dove termina la speculazione del Malebranche, come dimostrerò: e qua e là nelle opere di lui incontrai delle proposizioni, affatto concordanti con tutto lo spirito della sua filosofia e dalle quali ho po-

(1) *Méd.* III, 32, 33, 34. *Princip.* part. I, 11.

(2) *Méd.* III, 38, 39.

(3) *Princip.* part. I, 17

tuto argomentare quello che il Cartesio veramente intendeva per l'infinito, per il perfettissimo.

A me preme assai la cognizione di questo concetto; per chè io potrò quindi spiegare il celebre argomento ontologico del nostro filosofo e potrò confermarlo, per quantunque sia stato negato e distrutto dalle filosofie seguenti: imperocchè invano queste ne parlarono e lo discussero, non avendolo inteso, come lo si doveva intendere (1).

Il lettore attenda al mio ragionamento. Ripartirò dal fatto del pensiero per ispiegare i pensieri di Cartesio. — In tanto io sento, immagino, dubito, desidero ecc., in quanto io penso. Dunque il sentire, l'immaginare, il dubitare, il desiderare ecc., sono attributi o proprietà del pensiero. Ora io sento, immagino, dubito, desidero ecc., dunque *io, che penso, sono*. Dunque *là, dove sono attributi o proprietà, è un essere e per la ragione degli opposti, il nulla non ha alcun attributo o proprietà* (2). Quindi naturalmente seguiva ancora, che, *quanto è maggiore il numero degli attributi o proprietà, tanto è più compiuto l'essere della sostanza*: quindi Dio, come disse poi lo Spinoza, essendo la sostanza infinita, effettua in sè il maggior numero di attributi possibili (3). E deducevasi eziandio da questo medesimo principio, che *tanto meglio noi conosciamo la sostanza, quanto è maggiore il numero degli attributi o delle proprietà, che v'incontriamo* (4). Di qui si spiega una proposizione, la quale abbiamo già

(1) Accenno qui a Leibniz ed a Wolf, i quali, credendo insufficiente l'argomento ontologico proposto da Cartesio, lo modificarono; ed accenno ancora alla critica di Emmanuele Kant.

(2) *Princip.* part. 1, 7. id. 32.

(3) Vedi la storia seguente dello Spinoza e la relativa citazione.

(4) *Princip.* part. 1, 7.

trovato in Cartesio e della quale ci varremo nell'avvenire, che *l'idea dell'infinito precede l'idea del finito*. — Ora Dio è l'essere perfettissimo ed è ancora nella mente del Cartesio l'essere realissimo, per quello che si può dedurre dai principii pur ora formulati. Dunque la somma perfezione consiste nella somma realtà. — Inoltre Cartesio dice, che in tanto il pensiero dubita e desidera, cioè in tanto gli manca qualche cosa, in tanto è incompiuto ed imperfetto, in quanto partecipa dell'idea del nulla (1). Dunque, per la ragione degli opposti, in tanto una cosa è perfettissima, in quanto è realissima. Dunque ogni perfezione è una realtà. Dio, l'ente perfettissimo, è l'ente realissimo. Quindi si spiega ancora un'altra proposizione, che abbiamo già incontrato in Cartesio; *l'idea di Dio contiene e rafferma in sé tutto quello che il mio spirito concepisce, siccome reale e perfetto*. — Ora l'idea di Dio, essendo l'espressione di una realtà e potendosi affermare di Dio tutto quello che si contiene nella idea chiara e distinta di Lui, seguiva dalla sovrascritta proposizione, *Dio essere quello che contiene e rafferma in sé tutto quello che il mio spirito concepisce, siccome reale e perfetto...* il quale principio è fondamentale nella filosofia del Malebranche.

Altrimenti ancora io posso definire questo pensiero del Cartesio. Egli disse che la nozione dell'infinito precede quella del finito; ma egli aveva trovato primieramente l'esistenza del suo pensiero, cioè aveva trovato primieramente nel suo pensiero l'idea di un'esistenza. Ora come l'idea di Dio potrebbe precedere l'idea del me, come l'idea dell'infinito potrebbe precedere l'idea del finito, ove non fosse l'idea dell'esistenza? ove non fosse l'idea generale dell'essere?

(1) *Méd.* iv, 50, 51, 52.

Dunque Dio è, secondo Cartesio, l'ente realissimo: dunque noi *abbiamo concretato il concetto di Dio*, quale si trovava nella mente del Cartesio, *nel concetto dell'esistenza, dell'essere in generale*; il quale concetto vedremo poi dominare la filosofia del Malebranche.

Nella filosofia di Cartesio trovansi tutti i concetti fondamentali della filosofia di Malebranche: ne ho già dimostrato alcuni, ed ora eccone un altro. — Come vedemmo, Cartesio aveva insegnato, che in tanto il pensiero era incompiuto, imperfetto, in quanto partecipava dell'idea del nulla: quindi, per la ragione dei contrarii, in tanto il pensiero era perfetto, in tanto era qualche cosa, cioè in tanto qualche cosa non gli mancava, in quanto partecipava dell'idea di Dio (1). Dunque generalizzando potremo dire, che le cose in tanto sono, in quanto partecipano in qualche grado dell'idea di Dio. Quindi si vede che le cose in tanto sono, in quanto è Dio; se Dio non fosse, non sarebbe cosa alcuna. Dunque *come Dio è tutte le realtà, così è il principio di tutte le realtà*.

Dunque, perchè noi siamo, Dio non si può pensare altrimenti che siccome esistente; Dio è ciò, la cui essenza involge l'esistenza, o, come disse poi lo Spinoza, la cui essenza è l'esistenza, il cui non esistere ripugna, è una contraddizione, un assurdo (2).

Ora se in tanto le cose sono, in quanto partecipano in qualche grado dell'essere divino, in tanto le idee delle cose particolari esprimono qualche cosa, in quanto partecipano dell'idea di Dio (3): quindi in tanto noi pensiamo le cose par-

(1) *Méd.* iv, 50, 51, 52.

(2) *Méd.* v. 65, 66, 67, 68, 69.

(3) *Méd.* iv, 50, 51, 52.

ticolari, in quanto pensiamo Dio; se noi non pensassimo Dio, non penseremmo cosa alcuna. Dunque *Dio, come è il principio di ogni realtà, così è il principio di ogni intelligenza*. — Noi vedremo poi, come il Malebranche dimostrasse ancora — *Dio essere il principio di ogni attività*; e quindi muoversi i corpi per la volontà di Dio, l'anima volere ed amare per la volontà di Lui; — Egli, come è il principio d'ogni realtà, d'ogni verità, essere ancora il principio d'ogni bene.

E perchè in tanto noi pensiamo le cose particolari in quanto pensiamo Dio, *Dio è per Cartesio quello solo, che si può veramente pensare senza pensare ad altro, cioè la sostanza infinita, la vera sostanza, la sostanza propriamente detta*. E perocchè, se Dio avesse bisogno d'altro per esistere, non si potrebbe veramente, assolutamente pensare senza pensare ad altro, Cartesio definisce ancora *la vera sostanza, cioè Dio, per ciò, che non ha bisogno d'altro che di se medesimo per esistere*, vale a dire ciò la cui essenza involge l'esistenza (1). Lo Spinoza faceva la somma delle due definizioni, dicendo: *per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur* (2).

Quindi si vede che Dio essendo per Cartesio l'essere perfettissimo, cioè il realissimo, cioè l'essere, la cui idea precede ogni mia altra idea, che contiene e rafferma in sè tutto quello che il mio spirito concepisce siccome reale e perfetto, ossia la realtà stessa, la stessa esistenza, egli avrebbe dovuto dimostrare a questo modo l'esistenza di Dio: *ego cogito; ergo sum: cioè in tanto io penso, in quanto esisto come pensante*;

(1) *Princip. part. I, 11, 31. Méd. v, 65, 66, 67, 68, 69.*

(2) Vedi la storia seguente dello Spinoza e la relativa citazione.

ora in tanto io esisto, in quanto partecipo dell'esistenza divina. In tanto io penso, in quanto partecipo dell'intelligenza divina; dunque Dio esiste. —

Ora vediamo come il Cartesio la dimostrasse nel suo celebre argomento ontologico: *si può affermare d'una cosa tutto quello che si contiene nell'idea chiara della medesima: ora nell'idea chiara di Dio si contiene l'esistenza necessaria ed eterna; dunque Dio esiste* (1).

Ora, se voi domandate a Cartesio, perchè si possa affermare di una cosa tutto ciò che si contiene nell'idea chiara della medesima, egli vi potrà rispondere: perchè le idee sono rappresentazioni delle cose, perchè sono l'espressione, il risultato della realtà. — Se voi gli domandate come nell'idea chiara di Dio si contenga l'esistenza necessaria ed eterna, egli vi potrà rispondere, che Dio è ciò, la cui essenza involge l'esistenza, cioè Dio è l'esistenza stessa. Ora, data una esistenza, data l'esistenza *dell'io*, non si può omai per alcuno dubitare, che l'esistenza esista. *Dall'esistenza dell'io si argomenta all'esistenza di Dio*, come dall'effetto alla causa, o come dalla parte al tutto, o come dal contenuto al contenente ecc. Quindi si vede come la dimostrazione ontologica di Cartesio si fondi essenzialmente sopra quel primo fatto, che noi abbiamo detto essere la base di tutta la filosofia Cartesiana, cioè sopra il fatto del *cogito*. Il fatto del *cogito* era il supposto di tutta la sua filosofia; egli non aveva dunque bisogno di farne una esplicita dichiarazione.

E qui mi giova ricordare le lezioni del prof. Peyretti, siccome quelle che daranno maggior autorità alla mia opinione. Il prof. Peyretti intese il valore del concetto, che

(1) *Raisons disposées d'une façon géométrique. Des-Cartes.*

aveva ispirato la speculazione Cartesiana e ne fece il principio di una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio. Il suo processo è altro dal processo dell'argomento Cartesiano; però il principio è lo stesso; e quindi a me pare le conclusioni dell'uno e dell'altro si possano tenere per vere ed indubitabili.

Il Cartesio diede ancora una terza dimostrazione dell'esistenza di Dio. Eccola: Io non esisto per me, perchè mi sarei dato tutte le perfezioni, che io penso (1); non provengo dai miei parenti, perocchè tra l'azione corporale, per cui sono usato credere, che mi abbiano dato la vita e la produzione di una sostanza che pensa, non veggo alcun rapporto (2). Dunque io fui creato. Inoltre la natura del tempo e la durata della nostra vita essendo tale, che le sue parti non dipendono punto le une dalle altre, non esistono mai insieme (3), da questo che io esisto presentemente non segue che io debba esistere nel momento seguente; quindi per continuare ad essere è necessario lo stesso potere che è necessario ad essere. Nè v'è in me una virtù, per la quale, essendo ora, io possa continuare ad essere, perchè non la penso e pur sono una cosa che pensa. — Ora *quello che ha tanta potenza da creare e conservare noi, deve essere per sè e conservare se stesso, cioè egli è Dio* (4).

Cartesio si era proposto la dimostrazione dell'esistenza di Dio e della sua veracità: ora dimostrata l'esistenza di Dio, egli ne dimostra la veracità; si può affermare di una cosa tutto ciò che si contiene nell'idea chiara della medesima:

(1) *Méd.* III, 42. *Princip.* part. I, 14

(2) *Méd.* III, 46.

(3) *Princip.* part. I, 14

(4) *Méd.* III, 43, 44. *Princip.* id. 14.

ora nell'idea chiara di Dio che è l'essere perfettissimo, si contiene la veracità; perchè se il poter ingannare è un segno di potenza, il voler ingannare è un segno di animo debole e maligno, è un'imperfezione (1). Dunque *Dio è veracissimo*.

E come per essere certi delle nostre concezioni chiare e distinte, ci conveniva dimostrare la veracità di Dio, così non potremo omai dubitare di tutto quello che per noi si conosce chiaramente e distintamente (2). Dunque *Dio è la fonte di ogni verità e certezza*.

Io dissi già assai largamente che cosa Cartesio intendeva per Dio: e mi conviene ancora provare la mia opinione con nuovi argomenti derivati dalle opere di Cartesio.

Io dissi che per Cartesio Dio era tutte le realtà ed il principio d'ogni realtà e d'ogni scienza. E veramente egli dice in un luogo: doversi trovare tanta realtà nella causa, quanta è nell'effetto. E perchè io sono una cosa che pensa ed ho in me alcuna idea di Dio, la causa del mio essere, cioè Dio sarà una cosa che pensa e penserà a tutte le perfezioni che per me sono divine: debbe essere ed esistere per sè, specialmente trattandosi d'una causa, che non solo mi ha creato, ma eziandio mi conserva in ogni istante della vita: quindi debbe avere la potenza di possedere attualmente tutte le perfezioni, delle quali ha le idee in sè, cioè tutte quelle che io attribuisco a Dio (3). — Ed altrove egli dice: poichè abbiamo conosciuto che Dio esiste ed è l'autore di tutto quello che è o può essere, noi seguiremo un ottimo metodo di filosofare, se dalla cognizione dello stesso Dio tenteremo di de-

(1) *Méd.* III, 48. *Princip.* id. 18.

(2) *Princip.* part. I, 19.

(3) *Méd.* III, 44, 45. *Princip.* part. I, 14.

durre l'esplicazione delle cose create da Lui, affinchè possiamo avere una scienza perfetta, cioè conoscere gli effetti per mezzo delle loro cause (1). — Ed io leggo ancora in un altro luogo delle opere Cartesiane: e già mi pare di vedere il cammino che ci condurrà da questa contemplazione del vero Dio, dove si assommano tutti i tesori della scienza e della sapienza, alla considerazione delle altre cose dell'universo (2). — Quindi si vede chiaramente:

1° Che secondo il Cartesio, *Dio è il principio di ogni realtà esistente o possibile*; perchè Egli è l'autore di tutto quello che è o può essere.

2° Che, siccome deve essere tanta realtà nella causa quanta è nell'effetto, e Dio, per essere la causa di me, che sono una cosa che pensa, debbe essere una cosa che pensa, così Dio, per essere la causa del corpo, debbe essere ancora una cosa corporea. — Ed a questa conclusione potremmo eziandio pervenire partendo dai principii più generali della filosofia Cartesiana. — Dio è l'essere perfettissimo: ora io dimostrai che i concetti di perfezione e di realtà sono nella mente del Cartesio concetti equivalenti. *Dunque i corpi, perchè sono, partecipano ad una perfezione divina: dunque i corpi sono in qualche modo in Dio.* —

Però Cartesio dice: l'estensione costituisce la natura del corpo: ora l'esteso può essere diviso in molte parti, ed è una imperfezione l'essere divisibile (3). *Dunque Dio non è un corpo.* Ora non paiono opposte queste due conclusioni? e come si accordano? — Inoltre Dio, essendo tutte le cose,

(1) *Princip.* part. 1, 16.

(2) *Méd.* iv, 50.

(3) *Princip.* part. 1, 15.

è la virtù di pensare; ora il sentire è un pensare: dovremo dunque dire, per essere conseguenti, che *Dio è ancora la virtù di sentire*. Però Cartesio dice il contrario: in ogni sentire è un patire; patire è dipendere da altro: *dunque non si deve credere che Dio senta*, ma soltanto che intende e vuole, e non per operazioni distinte, come sono le nostre, ma per una medesima e semplicissima operazione intende, vuole ed opera (1). — Sono dunque delle contraddizioni nella filosofia di Cartesio? E come si accordano? — Dio è tutte le cose; però non è il corpo, non è la virtù di sentire: or come adunque sarà tutte le cose? — Dio contiene e raffermi in sè tutto quello che il mio spirito concepisce, siccome reale e perfetto; or come adunque la unità, la semplicità e la inseparabilità di tutte le cose divine può essere una delle principali perfezioni di Dio? — Il lettore attenda alla seguente esposizione della filosofia di Malebranche e troverà la spiegazione delle apparenti contraddizioni, che occorrono allo studioso nella lettura delle opere Cartesiane.

3° Dai citati passi di Cartesio si vede ancora che *Dio è il principio d'ogni scienza*: perocchè tutti i tesori della scienza e della sapienza trovandosi assommati in Dio, noi possiamo dalla cognizione di Lui dedurre l'esplicazione delle cose create da Lui, come dalla cognizione della causa la spiegazione dell'effetto. Ora come si trovano in Dio assommati tutti i tesori della scienza e della sapienza così, che per noi si possa dalla cognizione di Dio dedurre l'esplicazione delle cose create da Lui? Pur ora io domandava a Cartesio, come mai Dio poteva essere tutte le cose, ossia come mai tutte le cose potevano trovarsi in Dio; ed ora gli debbo

(1) *Princip.* part. 1, 15.

domandare: come mai tutte le idee si trovano nell'idea di Dio? — Dal concetto dell'essere perfettissimo, che io dichiarai, per quello che mi pare, abbastanza chiaramente, il lettore potrà dedurre la risposta alla mia domanda: però, ove attenda ancora un poco, potrà leggere la risposta del Malebranche, il più illustre scolaro di Cartesio.

Io ho detto già che, secondo Cartesio, in tanto noi pensiamo, in quanto pensiamo Dio, e che le idee delle cose particolari in tanto esprimono qualche cosa, in quanto partecipano dell'idea divina. Ed ora ecco alcune citazioni che mi confermano in questa opinione. Cartesio dice: vi sono nel nostro pensiero delle verità eterne o nozioni comuni od assiomi. Esempio, quello che è, è — ciò che pensa deve esistere in quello che pensa (1). — Ed altrove: tutti gli uomini hanno la facoltà di vederle, ma non tutti le vedono con eguale evidenza per essere pregiudicati dalle opinioni (2). — Dunque sono *verità universali*, sono *qualche cosa che si confonde colla stessa natura intellettuale*, sono *qualche cosa d'innato*. Ora dove si appuntano queste verità eterne, universali? — Cartesio dice: pare che io tenga dalla mia natura la facoltà di concepire quello che si dice in generale una cosa, una verità, un pensiero (3). — Ed altrove, l'idea di Dio nacque con me.....; è come la nota, onde l'operaio impronta l'opera sua (4). — Ora per Cartesio Dio è l'esistenza: onde *pare certo, che il Cartesio riguardasse come innata l'idea dell'essere in generale, l'idea di Dio; pare certo che riguardasse questa idea come essenziale al nostro pensiero*. Dun-

(1) *Princip.* part. I, 29.

(2) *Princip.* id. 30.

(3) *Méd.* III, 29.

(4) *Méd.* III, 47.

que alloraquando questa idea non fosse presente allo spirito dell'uomo, l'uomo non penserebbe, non intenderebbe cosa alcuna. Ora questa idea è come la nota onde l'operaio impronta l'opera sua, questa idea l'uomo riceve da Dio: *per essa si trova unita immediatamente, direttamente con Dio.* — Dunque dirò qui ancora che *Dio è per Cartesio il principio d'ogni pensiero, d'ogni intelligenza.*

Ecco pertanto esaurita la speculazione di Renato Des-Cartes sopra l'esistenza e la natura di Dio e le sue relazioni col mondo.

Ora non è altro al mondo dall'anima e da Dio? — Io ricondurrò Cartesio al vero principio della sua filosofia. *Io sono, io penso, io ho dei pensieri:* ora troviamo primieramente fra questi pensieri il pensiero del mio essere ed il pensiero dell'essere in generale, di Dio: e per avventura non ve ne saranno altri?

Cartesio dice: io imagino distintamente la quantità che i filosofi chiamano continua, cioè l'estensione in lunghezza, larghezza e profondità: ne distinguo e numero le varie parti, cui attribuisco una grandezza, una figura, una situazione, un movimento; attribuisco a questo movimento una durata; e conosco evidentemente intorno a queste e simili cose molte particolarità, le quali discoprendo, non mi pare d'apprendere cose nuove, ma cose le quali sono già nel mio spirito ed io non avvisai ancora riflettendovi sopra il mio pensiero (1). — Ora l'estensione, la figura, il sito ecc., non sono proprietà che convengano al pensiero; e per verità Cartesio dice: è una gran differenza tra il corpo e lo spirito; quello è divisibile, questo è indivisibile, è uno ed intiero e le facoltà di

(1) *Méd.* v, 63

volere, sentire ed intendere non sono sue parti, ma è il medesimo che vuole, sente ed intende (1). — Ora Egli dice ancora altrove: come il pensiero costituisce la natura od essenza dello spirito, così l'estensione costituisce la natura od essenza del corpo, e tutte le proprietà che noi incontriamo nello spirito e nel corpo sono semplicemente maniere del pensiero e dell'estensione (2). — Dunque *io trovo ancora nel mio spirito l'idea di una sostanza finita, totalmente distinta dallo spirito, cioè l'idea dell'estensione, l'idea del corpo*. Ora poichè esiste un Dio perfettissimo, realissimo e veracissimo, poichè Dio è capace di produrre tutte le cose che io sono capace di concepire chiaramente e distintamente, perocchè vedemmo il pensiero essere per Cartesio la regola della realtà, non solo io potrò avere una scienza perfetta intorno a tutte le cose puramente intellettuali, ma *potrò estandio avere una scienza perfetta intorno a tutta quella natura corporea, che è l'oggetto della matematica pura*, cioè intorno alla natura corporea, considerata intelligibilmente, in quanto esiste nel nostro intelletto (3).

Il lettore avrà notato in quel passo di Cartesio, che ho riprodotto, come Cartesio dica d'immaginare distintamente la estensione e tutte le proprietà del corpo, e di conoscerne evidentemente molte particolarità, che, scoprendo, non parevagli d'apprendere cose nuove, ma soltanto cose che erano già nel suo spirito e cui Egli non aveva ancora badato. Ora Egli dice pur anco altrove: io trovo in me frequentissime idee, le quali non mi sono date dai sensi, per es., idee di figure,

(1) *Méd.* vi, 91.

(2) *Princip.* part. 1, 32.

(3) *Méd.* v, 72. *Méd.* vi, 73.

perchè io ne posso immaginare di cotali che non è possibile sieno mai state percepite da me; idee che non hanno una esistenza esteriore, eppure non sono nulla, ma hanno una natura vera ed immutabile: e posso dimostrarne moltissime proprietà, le quali sono tutte vere, perchè sono tutte vere le cose pensate chiaramente e distintamente ecc. (1). — Quindi appare che, secondo il Cartesio, le idee dei corpi, le quali sono anche le idee della loro proprietà, — *le idee di tutti i corpi e reali e possibili io non ho ricevuto dai sensi*: sono in me indipendentemente dai sensi. Or dunque, donde vengono? Le produce l'anima per una forza propria? o vi sono seminate da Dio, come l'idea dell'essere in generale? o si veggono in Dio? — Ed ecco un nuovo ed arduo problema, che fu risoluto da Malebranche.

Però le idee dei corpi non sarebbero forse le rappresentazioni di cose? — Cartesio dice il contrario; Egli dice:

1. Prima che io conoscessi l'esistenza d'un Dio veracissimo io potevo credere che fosse in me ed ignorata da me una facoltà capace di produrre le idee dei corpi senza aiuto di cose esteriori, siccome avviene quando io dormo (2). Ma ora che io conosco Dio e la sua veracità, io distinguo la veglia dal sogno (3). Nella veglia io apprendo cose, delle quali conosco distintamente, e il luogo donde vengono, e quello dove sono, e il tempo che m'apparvero, e senza interruzione alcuna lego il sentimento che ne ho col rimanente seguito della mia vita, ed il medesimo non avviene nel sogno.

2. Prima che io conoscessi Dio e la sua veracità, io non

(1) *Méd.* v. 63.

(2) *Méd.* vi, 76, 77, 78, 79, 80. *Med.* iii, 29

(3) *Méd.* vi, 96. *Med.* v, 71.

credeva che le idee dei corpi avessero una realtà oggettiva; perchè osservavo frequentemente una lontana differenza fra l'idea ed il suo oggetto. Così io sapeva d'avere due idee del sole; l'una venutami di fuori per la via dei sensi e l'altra formata dallo stesso mio pensiero per mezzo delle ragioni astronomiche, e vedevo che queste due idee non potevano certamente essere entrambe simili allo stesso sole (1). Ma ora che io conobbi l'esistenza d'un Dio veracissimo, distinguo le idee che mi vengono dai sensi da quelle che mi vengono d'altronde per la via della ragione. — I sensi sono intrinsecamente ordinati alla conservazione del corpo umano, e per questo verso fanno mirabilmente palesi la potenza e bontà di Dio (2). E però i sensi ci dicono solamente che cosa nuoce o giova al corpo, che cosa gli è comodo od incomodo. Quindi c'insegnano a fuggire le cose dolorose e cercare le piacevoli. Ora le idee sensibili, *finchè si riducono a rappresentarci i corpi in modo relativo al nostro corpo, sono chiare e distinte; ma se io me ne servo poi come di regole per conoscere immediatamente l'essenza e la natura dei corpi, che sono fuori di me, nulla m'insegnano che non sia oscuro e confuso*. Io non posso dalle percezioni de' miei sensi concludere cosa alcuna riguardo alle cose che sono fuori di me, senza previo esame dell'intelletto; perchè il conoscere la verità assoluta di siffatte cose è virtù dello spirito e non del composto di spirito e di corpo (3). Quindi Cartesio dice: i corpi non sono conosciuti perchè sono sen-

(1) *Méd.* III, 31.

(2) *Méd.* VI, 95.

(3) *Méd.* VI, 86. id. 95.

titi o toccati, ma perchè sono intesi (1). — Quindi si vede che noi abbiamo dei corpi un'idea assoluta ed un'idea relativa all'idea del nostro corpo. La sorgente dell'una non è la sorgente dell'altra: ora se l'idea assoluta che noi abbiamo dei corpi, non ci può condurre alla posizione della loro esistenza, dovremo dire, non potervici pur condurre l'idea relativa? — Vediamo adunque per quale serie di pensieri il Cartesio conobbe la realtà oggettiva di questa sua idea, ossia l'esistenza di qualche cosa finita fuori dell'io, in una parola l'esistenza dei corpi.

3. È in me una facoltà passiva di sentire ossia di ricevere le idee delle cose sensibili: dunque è ancora nell'ordine naturale una facoltà attiva capace di produrre o di formare queste idee: ora questa facoltà attiva non è in me, in quanto io sono una cosa che pensa; perocchè non presuppone punto il mio pensiero. Egli è dunque necessario che sia in qualche sostanza differente da me. Ora deve essere tanta realtà nella causa quanta è nell'effetto. Qual è dunque la sostanza, diversa da me, nella quale si contiene formalmente tutta la realtà contenuta oggettivamente nelle idee per essa prodotte? Dio avendomi grandemente inclinato a credere che queste idee provengano da cose corporee, quando fossero per altra cagione prodotte, non veggo come Dio si potrebbe difendere dall'accusa d'inganno. Ma Dio non è ingannatore: *bisogna dunque concludere che esistono cose corporee*, sebbene non siano tali, quali noi le percepiamo, sebbene siavi dell'oscurità e confusione nelle nostre percezioni sensibili (2).

Ora che cosa dobbiamo credere del sensibile percepito? —

(1) *Méd.* II, 23.

(2) *Méd.* VI, 83, 84.

Cartesio dice: io non credo che tutte le cose ricevute per i sensi siano da accogliere, ma non credo ancora che tutte siano da rifiutare (1). — Noi vedemmo che i sensi sono per Lui ordinati alla conservazione della vita e le idee sensibili dei corpi sono relative (2). Quindi noi conosciamo solamente il modo relativo della grandezza, della figura e delle altre proprietà dei corpi. Però Cartesio dice che noi c'inganniamo giudicando delle qualità sensibili, es., colori, sapori ecc., come giudichiamo della grandezza, della figura e simili: perocchè le idee, che si riferiscono alle qualità sensibili, sono false, ove si riguardino come modi dei corpi, essendo semplicemente nostri pensieri, modificazioni dell'anima nostra; laddove quelle che si riferiscono alla grandezza, alla figura ecc., sono soltanto imperfette, essendo relative (3). Dunque i sentimenti che noi abbiamo dei corpi o sono imperfetti o falsi: dunque perchè possiamo correggerli, perchè si possa per noi conoscere certissimamente le cose sensibili, lo spirito deve possedere un criterio. Ora come giustamente osserva il professore Bertini nella sua dotta memoria intorno alla filosofia Cartesiana, il criterio d'un'idea non può essere altro che un'idea. Dunque, poichè avevamo dimostrato che lo spirito possiede un'idea oggettiva dei corpi, dimostrammo che lo spirito deve possedere una tale idea.

Inoltre Cartesio, siccome abbiamo veduto, dice che per essere in noi una facoltà passiva di sentire, doveva essere al mondo una facoltà attiva capace di produrre queste idee. Perciò quantunque volte lo spirito riceve per la via dei sensi

(1) *Méd.* vi, 81.

(2) Vedi citazione precedente.

(3) *Princip.* part. I, 45.

un'idea sensibile, è un'attività, un movimento nel corpo esterno ed una passività, una modificazione nell'anima. Ora i corpi muovonsi forse per se stessi? O donde ricevono il loro movimento? — I corpi hanno per avventura la potenza di modificare l'anima? O l'anima si modifica per se stessa? O donde riceve le sue modificazioni? — Od in altri termini, come e perchè si fa il commercio dell'anima col corpo? — Questi sono nuovi problemi che dovevano presentarsi allo spirito di colui il quale, persuaso della filosofia Cartesiana, intendeva a promuoverla e spiegarla.

Cartesio aveva trovato nella sua mente l'idea del pensiero, l'idea dell'estensione e l'idea di Dio: ora loro trovava una corrispondenza nella realtà: quindi Egli era omai certissimo di que'principii, che lo vedemmo incontrare in sul principio della sua speculazione.

Il pensiero, Dio, il corpo — ecco, secondo Cartesio, i tre termini della universale realtà. Ora altri non sono? o non sono possibili? — Ed ora che, partendo dall'io, dal cogito, noi abbiamo largamente spiegato il secondo ed il terzo termine, per esaurire l'argomento, dobbiamo ritornare al primo termine, donde siamo partiti, e fermarvi ancora una volta il nostro pensiero e studiarlo in tutte le sue manifestazioni.

Tra le facoltà della nostra anima (1) troviamo il senso: per mezzo del senso il corpo diviene ad un'intima unione collo spirito; ora la facoltà, per cui l'anima si applica al corpo intimamente presente, dicesi immaginazione (2). Il senso ha per termine il corpo; ora le cose spirituali non si

(1) *Princip.* part. 1, 5. *Méd.* 11, 16.

(2) *Méd.* vi, 75.

possono immaginare (1); dunque il corpo è anche il termine dell'immaginazione. *E la facoltà per la quale si conoscono le cose spirituali o le cose puramente intelligibili dicesi intelletto puro* (2).

Lo spirito si trova in un rapporto essenziale e necessario col corpo, a quel modo che si trova in un rapporto essenziale e necessario colla ragione sovrana: e come per il primo rapporto sente ed immagina, così per il medesimo rapporto *sensibilmente si commove (passioni) ed appetisce* (3); e come per il secondo rapporto conosce intellettualmente, così per il medesimo rapporto *dubita, afferma e nega, vuole e desidera* (4), la quale capacità dello spirito Cartesio nomina *volontà*. — Cartesio non dice, come, non potendosi immaginare le cose spirituali, il corpo possa svegliare nell'anima delle emozioni o passioni: ne dice ancora se l'anima dubiti, affermi e neghi; voglia e desideri per virtù propria o per virtù altrui: Egli lasciò al Malebranche la cura di risolvere questo gravissimo problema, che generalizzato diventa il problema dell'attività, della vita universale. Il pensiero era per Cartesio l'essenza dell'anima (5), e come i sensi e l'immaginazione, così la volontà era cosa accidentale: e quindi doveva dipendere d'altronde (6); — e da che dipendeva? Perchè si producevano le volizioni? — Cartesio osserva il fatto del volere, lo avvera per l'esperienza, ma non lo spiega.

(1) Id. id.

(2) *Princip.* part. 1, 20.

(3) *Princip.* part. 1, 29. *Méd.* III, 27, 28.

(4) *Méd.* III, 27, 28. *Méd.* IV, 55... *Princip.* part. 1, 20.

(5) Vedi citazione precedente.

(6) Troverai lo stesso ragionamento a proposito dell'immaginazione. *Méd.* VI, 75.

Ma per quantunque le volizioni, siccome quelle che sono accidentali allo spirito, dipendano da qualche principio estrinseco, tuttavia Cartesio afferma la libertà delle proprie volizioni, siccome una verità di esperienza interna (1). Dunque la ragione contraddiceva all'esperienza? Dunque l'ordine eterno della provvidenza era violato dalla libertà? — A questo il Cartesio risponde con un *nescio*, che è veramente poco filosofico (2).

Il pensiero dell'uomo, Egli dice, non basta a comprendere questo fatto.

Però egli conobbe tutto il peso di queste contraddizioni e lo vediamo studiosamente travagliarsi intorno all'accordo dei fatti umani, bugiardi o corrotti, colla bontà e veracità divina. — Nell'intendimento non si trovano veramente errori; perocchè, siccome scriveva poi il Malebranche seguitando il Cartesio, il nulla non è visibile, e vedere il nulla è non vedere.

Ora le percezioni dell'intelletto intimamente si collegano coi giudizi e coi ragionamenti della volontà; la volontà afferma o nega, segue o fuga quello che l'intelletto le propone, *governandosi così che non senta d'essere determinata per alcuna forza esterna*. Quindi se la volontà giudicasse solamente delle cose, che l'intelletto conosce, non sarebbe possibile l'errore; ma la volontà, *perchè libera*, si estende ancora alle cose ignote, verso le quali essendo indifferente, di leggieri sceglie il falso per il vero, il male per il bene: donde l'errore ed il vizio. Perciò l'errore consiste nell'abuso

(1) *Méd.* iv, 54, 55, 56. *Princip.* part. 1, 24. *Princip.* part. 1, 4.

(2) *Princip.* part. 1. 24.

della libertà, che io estendo oltre ai limiti dell'intelletto, cioè nella operazione delle volontà, *in quanto procede da me*. Dunque Dio non è il principio attuale, prossimo dell'errore. Inoltre, per quello che si vede leggendo lo scritto, l'errore dipende dalla finità dell'intelligenza e dalla estensione illimitata della volontà. Or bene, Dio non poteva darmi un' intelligenza maggiore, perchè ogni intelligenza creata è finita; e non poteva darmi una volontà più limitata; perchè consistendo in una cosa sola e quasi in un indivisibile, pare che la sua natura sia tale da non potersi toglierle cosa alcuna senza distrurla. Dunque nè pure Dio è la causa originaria, la causa remota dell'errore. — Finalmente in quella stessa libertà, per la quale è possibile l'errore, Dio ci diede il mezzo onde evitarlo; e questo mezzo è la risoluzione ferma ed incrollabile di giudicare solamente delle cose che sono per noi chiaramente e distintamente conosciute. *Dunque come Dio non è la causa positiva, così ancora non è la causa negativa dell'errore* (1).

Questa era la ragione pratica del Cartesio: ma come poteva accordarla colla sua ragione teorica? Il solo pensiero, la sola intellesione dell'essere in generale è essenziale all'anima: dunque le sensazioni, le immaginazioni e le intellezioni particolari dipendono da una forza esterna: ora colle percezioni sono inseparabilmente collegate le volizioni (2); or dunque, donde dipenderanno le volontà particolari dell'anima? — La volontà stessa generale è cosa accidentale: or dunque, per qual forza l'anima desidera e vuole il bene in

(1) *Méd.* iv, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60 *Princip.* part. 1, 20, 21, 22, 25, 26

(2) *Méd.* iv. id.

generale? — In una parola, come e perchè si spiega l'attività, la vita dell'anima? — E se l'anima è passiva all'ora delle sue modificazioni, io ridomanderò poi, per quale virtù si modifica? E sono i corpi la causa efficiente delle sue modificazioni? E i corpi si muovono per se stessi? — In una parola, come, e perchè *si spiega l'attività, la vita generale della natura?* — Ecco un nuovo ed arduo ed importante problema, che, lasciato insoluto dal Cartesio, fu raccolto dal Malebranche. — *L'essere ed il potere, l'esistere ed il rivere,* — ecco i due pensieri dominatori delle menti profonde, che io ho impreso a rivelare. Noi vedemmo il Cartesio osservare i fatti, avverarli, stabilirne l'esistenza, e ne vedremo l'accordo e la spiegazione nella filosofia seguente del Malebranche.

Nota. — Io non ho citato le obbiezioni e risposte di Cartesio, le quali sono pure importantissime, perocchè nell'edizione francese delle *Meditazioni*, di numero in numero, trovansi notati i relativi luoghi di quelle.

PARTE SECONDA

FILOSOFIA DI MALEBRANCHE

Il est certain que le néant ou le faux
n'est point visible ou intelligible....

De la recherche de la vérité, par
N. MALEBRANCHE — Livre IV, Chap. XI.
— 271.

Une grandeur ou une réalité finie est
égale à une réalité infiniment petite de
l'infini.....

Id. — Livre IV, Chap. XI — 278.

On doit savoir que c'est sa volonté
(d'un Dieu) qui fait et qui règle la na-
ture ; que la force ou la puissance des
causes naturelles n'est que sa volonté,
en un mot, que toutes choses dépendent
de Dieu en toutes manières.

Id. — Livre IV, Chap. VI. — 208.

Dal pensiero noi siamo partiti per esporre la filosofia di
Cartesio, e dal pensiero ripartiremo per esporre la filosofia
seguinte del Malebranche.

Noi trovammo nel nostro pensiero l'idea di un essere per-
fettissimo, di un essere assoluto, infinito, universale.

Ora questa idea non sarebbe forse un'idea composta, una
finzione del mio spirito (1), o non rappresenterebbe per

(1) *De la Recherche de la Vérité*, par N. Malebranche - à Paris, chez
David; M. DCC LXII; Livre IV ; chap. XI.

avventura una realtà? — Questa idea non poteva essere il prodotto di un creato (1); e veramente le idee tutte, siccome quelle che presentano un gran numero di proprietà, onde le une dalle altre differiscono, sono per Malebranche vere realtà. — Inoltre sono per lui realtà spirituali e formano il mondo intelligibile. Ora niuno certamente oserà dirè, che una creatura possa produrre un mondo più nobile e perfetto del mondo creato da Dio (2). Dunque dal solo essere perfettissimo noi potevamo ricevere l'idea dell'essere perfettissimo: dunque essa è la rappresentazione di una realtà (3). E perchè noi possiamo affermare di una cosa tutto ciò che si contiene nell'idea chiara della medesima (4), noi potremo dire dell'essere perfettissimo tutto quello che vediamo contenersi nella sua idea. Per conoscere la cosa dobbiamo adunque meditarne l'idea.

Ora questa idea grande, vasta, reale, positiva non si deve credere formata dal miscuglio confuso delle idee particolari (5): non è una semplice astrazione: anzi *è in essa e per essa*, dice Malebranche, *che tutti gli esseri particolari si veggono per noi* (6).

Ora vedere *per essa* tutte le cose particolari vuol dire che noi non vedremmo cosa alcuna, che noi non sapremmo pensare, non saremmo spiriti, quando in un modo chiaro, intimo e necessario, questa idea non fosse ognora ed incancellabilmente presente allo spirito dell'uomo. È impossibile,

(1) Livre III. Seconde Partie; chap. vi.

(2) Livre III. Seconde Partie de l'entendement pur. chap. III. id. chap. I.

(3) Livre IV. chap. XI.

(4) Livre IV. chap. XI.

(5) Livre III. Seconde Partie; chap. VI. id. chap. VIII.

(6) Id. chap. VIII.

che lo spirito si disgiunga intieramente da questa idea generale dell'essere; egli può stare senza il pensiero di se medesimo, ma non può sussistere un solo istante senza il pensiero dell'essere, ed allorchè crede di pensare a nulla è di necessità preoccupato dall'idea vaga e generale dell'ente (1).

È non solo per l'idea generale dell'essere, ma eziandio nell'idea generale dell'essere noi vediamo tutte le cose particolari (2). Or come potremmo vedere tutte le cose particolari nell'idea dell'essere, se in questa idea non si contenessero tutte le idee delle cose particolari?

Inoltre ciascun ente dell'infinito numero creato, ciascun ente particolare può essere il termine d'un nostro desiderio: ora per desiderare bisogna vedere, bisogna conoscere in qualche modo, bisogna che l'idea di ciascun essere sia presente all'anima (3). Dunque come noi possiamo desiderare in qualunque istante della nostra vita qualunque ente particolare, così noi possiamo in qualunque istante della nostra vita pensare a qualunque ente particolare. Dunque l'idea di ciascun ente particolare si trova in noi sino dalla prima nostra esistenza e vi sarà per tutto il tempo della nostra vita intellettuale (4). Ora abbiamo veduto che necessariamente ed intimamente unita col nostro spirito è la sola idea dell'essere perfettissimo, che lo spirito riceve da Dio e per la quale è immediatamente unito con lui; per modo che egli si può dire il luogo degli spiriti (5). Per questo, come le idee delle cose particolari potrebbero ancora essere

(1) Id. chap. viii. chap. vi

(2) Id. chap. viii. id. chap. vi.

(3) Id. chap. vi

(4) Id. chap. vi. id. chap. iii. id. chap. iv

(5) Id. chap. vi. id. chap. vii. chap. viii.

presenti allo spirito, ove non si contenessero tutte nell'idea generale dell'essere, nell'idea di Dio?

Inoltre Malebranche dice: come il pittore non può dipingere un animale ignoto, così lo spirito non potrebbe formare l'idea di un oggetto, non potrebbe conoscerlo, quando non ne avesse l'idea prima di quell'ora, quando non lo conoscesse già in qualche modo (1). Ora, come vedemmo, lo spirito può conoscere tutti gli enti particolari: dunque le idee di questi trovansi nello spirito in modo innato e quasi latente; e come vi si potrebbero trovare, quando non si contenessero tutte nell'idea generale dell'essere?

Ora io dissi potersi affermare di Dio tutto quello che vediamo contenersi nella sua idea. Dunque perocchè nell'idea di Dio si contengono le idee di tutte le cose particolari, dovremo dire che tutte le cose si contengono in Dio, cioè che Dio è tutte le cose (2).

Volete una nuova dimostrazione di questa verità?

Io la desumerò nuovamente da quella fonte certissima di ogni nostra cognizione, voglio dire dal mio pensiero. — Lo spirito vede gli individui nella specie e le specie nel genere: esso è capace delle verità astratte generali (3). Ora non si vede quello che non è (4). Dunque tutte le cose sono in una sola contenute. E come dall'essere lo spirito capace delle verità astratte generali si argomenta che tutte le cose si contengono in Dio, così dal contenersi tutte le cose in Dio potrebbesi facilmente argomentare la capacità dello spirito riguardo alle verità astratte generali.

(1) Id. chap. III.

(2) Id. chap. v. id. chap, vi. 77.

(3) Id. chap. vi.

(4) Livre IV. chap. XI. 274.

Ora come Dio è tutte le cose? Come tutte le cose si contengono in Dio?

Noi abbiamo dei corpi un'idea sensibile, relativa e ne abbiamo ancora un'idea intellettuale ed assoluta. Quella è imperfetta e falsa; questa è vera — quella noi riceviamo per la via dei sensi; questa non dipende affatto dai sensi (1). — Or come abbiamo noi questa idea oggettiva e verace dei corpi? — I corpi non sono noi; e perciò non si conoscono per l'interna esperienza (2); — non sono per se medesimi intelligibili, non possono affettare lo spirito e scoprirsi a lui, non si possono vedere immediatamente, a quel modo che si vede Dio. — I corpi essendo estesi e non essendo estesa l'anima, non vi è rapporto fra loro: dunque non possiamo conoscerli altrimenti che per via delle idee rappresentatrici dei medesimi (3). Ora è impossibile che queste idee siano prodotte per qualche potenza palese od occulta dell'anima (4). Dunque noi dobbiamo cercarne in Dio l'origine (5). — Dunque come in Dio sono le idee di tutte le cose particolari (6), così in lui sono le idee dei corpi; in lui e per lui conosciamo i corpi in una maniera oggettiva (7). Quindi eccoci in sulla via, che ci condurrà a definire, come tutte le cose si contengano in Dio.

Dio non è alcun essere particolare (8). Inoltre egli non

(1) Livre I. — Livre III. Seconde Partie. chap. VII. Livre III Conclusion des trois premiers Livres.

(2) Livre III. Seconde Partie, chap. VII.

(3) Id. chap. VII id chap. I.

(4) Id. chap. III.

(5) Id. chap. V. id chap. VI.

(6) Id. chap. VI.

(7) Id. chap. VII

(8) Livre IV. chap. XI. Livre III. chap. VI. Seconde Partie.

è la materia, perocchè Dio è l'essere perfettissimo e la materia, in quanto divisibile e figurata, è imperfetta (1). Dunque come si potrà dire che egli è tutto e comprende tutto? Come si dovrà intendere questa semplicità perfetta di Dio, che raffirma tutti gli esseri? — Dio è un mondo intelligibile; egli contiene in sè tutte le cose in modo affatto spirituale in quanto sono in lui rappresentate per mezzo delle loro idee (2). Ora le idee non sono cosa creata, perchè ogni creato è finito, è determinato, e le idee sono infinite, generali, immutabili, necessarie, eterne (3). Inoltre le idee sono efficaci, vale a dire agiscono sugli spiriti e quindi sono questi allumati (4). Ora Dio solo è infinito, universale, eterno, necessario; egli solo è efficace (5). Dunque le idee divine non sono cosa diversa da Dio (6). — Ora; siccome vedemmo, le idee sono per Malebranche realtà, e realtà spirituali. Dunque Dio doveva essere lo spirito per il nostro filosofo, anche seguitando la sola ragione; per quantunque Egli dica espressamente di crederlo per la fede, ma non di saperlo per la ragione (7). — Però Dio non si deve intendere umanamente, come noi c'intendiamo; perchè il nostro spirito, siccome quello che è creato, è finito ed Egli è infinito (8).

Dunque Dio, essendo le idee di tutte le cose, è tutte le

(1) Livre III. Seconde Partie. chap. vi.

(2) Id. chap. vi. id. chap. vii. id. chap. viii.

(3) Id. chap. iv. Livre iv. chap. xi.

(4) Id. chap. xi. Livre III. Seconde Partie. chap. vi.

(5) Id. chap. vi. chap. vii. id. chap. viii. Livre iv. chap. xi.

(6) Livre III. Seconde Partie. chap. v.

(7) Id. chap. ix.

(8) Id. chap. ix.

cose in modo spirituale, infinito, eterno, universale, perfettissimo (1). Dunque Dio non si dovrà dire uno spirito, ma lo spirito (2); ed in quanto è lo spirito, Egli è tutte le cose: però non è alcuna cosa particolare. Egli non è una materia, un corpo, una estensione; ma è la materia, il corpo, è l'estensione (3).

Dio, essendo lo spirito o l'intelligente e contenendo in sè in modo spirituale ed intelligibile tutte le cose, vede tutte le cose, vedendo se medesimo (4). Ora Dio è il realissimo (5) e non vede altro da se medesimo: inoltre Egli vede tutto ciò che si può vedere: dunque il *nulla non è visibile* e pensare a nulla equivale a non pensare (6). Questo principio è la riproduzione del principio cartesiano delle idee rappresentatrici delle cose, principio fondamentale in tutta questa filosofia.

Quindi io derivo la spiegazione di una proposizione premessa — *per l'idea di Dio noi vediamo tutte le cose*. E veramente noi abbiamo trovato che in Dio si contengono tutte le cose in modo spirituale ed intelligibile; Quindi segue:

1° Che le idee sono rappresentazioni di realtà (7) e nell'idea dell'essere perfettissimo sono le idee di tutte le cose (8).

2° Che lo spirito conoscendo le cose per mezzo delle loro idee, in tanto conosce le cose, in quanto conosce Dio: quando

(1) Id. chap. v. id. chap. vi.

(2) Id. chap. ix. id. chap. vi. Livre iv. chap. xi.

(3) Id.

(4) Livre iv. chap. xi. Livre iii. chap. v, id. chap. vi.

(5) Id. chap. vi. id. chap. viii. id. chap. ix. Livre iv. chap. xi.

(6) Id. chap. xi.

(7) Id. chap. xi. Livre iii. chap. v. id. chap. vi. id. chap. vii.

(8) Id. chap. viii. id. chap. ix. Livre iv. chap. xi.

non vedesse Dio, non vedrebbe cosa alcuna; cioè non vedrebbe cosa alcuna, quando Dio non fosse intimamente unito con lui per mezzo della sua presenza, quando non fosse il suo luogo, come lo spazio è il luogo del corpo. Quindi non solo nell'idea di Dio, ma ancora per l'idea di Lui lo spirito vede tutte le cose (1).

3° Che allorquando lo spirito considera alcuna cosa particolare, non si allontana da Dio, ma si approssima ad alcuna delle sue perfezioni rappresentative di questo ente, allontanandosi da tutte le altre: cioè lo spirito vedendo una cosa particolare, vede Dio (2).

Dunque Dio esiste, non solo perchè noi esistiamo, essendo il Creatore di tutte le cose (3), non solo perchè noi ne abbiamo l'idea, essendo l'idea dell'infinito la rappresentazione dell'infinito (4), non solo perchè noi pensiamo, non potendo lo spirito sussistere fuori di Dio (5); ma eziandio, perchè noi abbiamo dei pensieri particolari. Nulla adunque è più evidente della esistenza di Dio (6).

Ho detto che Dio, vedendo se medesimo, la sua essenza, le sue perfezioni, vede l'essenza, le perfezioni delle cose particolari, ne vede le idee che le rappresentano, perocchè Egli è questa medesima essenza, queste medesime perfezioni, queste medesime idee. Ora Egli ne vede ancora in se l'esistenza; perocchè le cose per esistere dipendono dalle sue volontà ed Egli conosce le sue volontà (7). Dunque le cose partico-

(1) Livre III. chap. vi. id. chap. viii.

(2) Id. chap. viii.

(3) Id. chap. v. id. chap. vi.

(4) V. citazione precedente.

(5) Id. chap. viii.

(6) Livre IV. chap. xi.

(7) Livre III. chap. v.

lari, cioè un pensiero, una estensione, esistono primieramente in Dio in modo spirituale cioè in un modo realissimo, inquanto si contengono nell'universalità dell'essere divino — ed in modo virtuale, nello stato di possibilità relativamente al loro essere particolare, determinato, finito. Per la qual cosa noi diciamo che l'essenza di queste cose non involge l'esistenza (1). Quindi perchè trascorrano dallo stato virtuale o possibile allo stato effettuale od attuale, è necessario si spieghi primieramente l'attività divina, è necessario un atto della volontà divina, quindi la creazione. La creazione è un fatto inevitabile nella filosofia presente; Dio è tutte le cose; ora Dio non è la materia, non è l'anima senziente, e la materia e l'anima senziente esistono: dunque furono create da Dio. — Ora nella creazione il generale si fa particolare, l'immutabile mutabile, il necessario contingente, l'infinito finito; l'estensione dell'essere si fa minima e si fa massima la sua comprensione; quindi segue: 1° che le cose create sono parti infinitesimali dell'increato, di Dio (2); la quale proposizione incontreremo fra breve studiando la mente del Malebranche; 2° che è nella natura della cosa creata l'essere finita (3). Ora l'esistenza di un finito è certissima, siccome certissima è l'esistenza dell'io (4): quindi certissima ancora l'esistenza di un principio attivo, di una forza infinita. — Il prof. Peyretti nelle sue lezioni di metafisica guardando a questa attività infinita di Dio definivalo appunto una forza per ogni verso infinita. — Dunque Dio come è il realissimo, così è ancora il potentissimo: e come dall'esi-

(1) Livre iv. chap. xi.

(2) Id. chap. xi. 277.

(3) Livre iii. chap. iv.

(4) La Filosofia del Malebranche presuppone la Filosofia del Cartesio.

stenza di Lui abbiamo spiegato tutte le esistenze, così dalla sua attività spiegheremo tutte le attività, tutti i fenomeni naturali (1).

Però quantunque Dio si vegga immediatamente e si vegga per tutto, si vegga per lo stesso nostro vedere, tuttavia è imperfetta la cognizione che noi ne abbiamo. Malebranche dice che noi abbiamo dell'infinito una percezione realissima, ma infinitamente piccola (2); cioè noi non percepiamo l'essere assoluto di Dio, ma soltanto l'essere suo relativo, in quanto è partecipabile per le creature (3). Io mi studierò di spiegare questa proposizione. Siccome un oggetto prossimo al nostro occhio si vede chiaramente per noi, ed allontanandosi la nostra percezione s'indebolisce, insino a quando i raggi visuali, che partono dalle estremità opposte dell'oggetto si confondono, così l'essere assoluto di Dio per la lontananza infinita del finito dall'infinito, non si vede per noi. — Però sarebbe importantissimo conoscere la legge secondo la quale variando la grandezza dell'oggetto da concepire, deve variare eziandio la facoltà di concepire; e questo problema non fu veduto da Malebranche. Però prima ancora d'aver meditato sopra questo problema, che, per quello che io so, è nuovo in filosofia, mi permetto, seguendo pur sempre i principii della filosofia che espongo, di notare un fatto relativo; ed è che quanto maggiore è l'ingegno umano, tanto è più vivo e profondo il sentimento dell'infinito, e l'ateismo è la più chiara dimostrazione o della incapacità intellettuale o dell'ignoranza di chi lo professa. —

(1) Livre iv. chap. II.

(2) Livre iv. chap. xi. 277.

(3) Livre III. chap. vi. id. chap. ix

Però devo ritornare alla proposizione che avevo preso a spiegare. Malebranche diceva, come vedemmo, che noi abbiamo dell'infinito una percezione infinitamente piccola: ora egli diceva eziandio che ogni grandezza finita è una parte infinitamente piccola dell'infinito (1); quindi percepire una grandezza finita è percepire una parte infinitamente piccola dell'infinito. Pare adunque che secondo Malebranche lo spirito nostro percepisca il finito, e perocchè il finito esiste nell'infinito, percepisca ancora l'infinito. — E veramente lo spirito vede il finito per mezzo della sua idea; e percepire il finito è vederne l'idea, e ciascuna idea, ciascuna esistenza spirituale è infinita; ma non è tutto l'infinito; è ancora una parte infinitamente piccola dell'infinito (2). Quindi si potrà intendere meglio come la percezione che noi abbiamo dell'infinito, sebbene infinitamente piccola, possa tuttavia essere realissima.

Dunque Dio, siccome vedemmo, è tutte le cose, ed è ancora il principio di tutte le cose. Egli è il realissimo ed il potentissimo, l'essere e la forza: noi abbiamo largamente considerato Dio come la sostanza unica ed universale ed ora dobbiamo particolarmente considerarlo come l'unica ed universale causa.

L'uomo ignorando la vera causa di tutto ciò che vede succedere nella natura, l'attribuisce a quello, che accompagna il fatto. E perchè l'azione degli oggetti accompagna la modificazione dell'anima, perchè l'accompagna la presenza dell'idea, e perchè la presenza dell'idea accompagna

(1) Livre iv. chap. xi.

(2) Vedi per la conferma di tutte queste proposizioni le precedenti citazioni.

il volere dell'anima, sia inclinazione o passione, crede gli oggetti e le idee le vere cause di quelle modificazioni e crede le idee sensibili o pure le vere cause dei voleri dell'anima. Però e gli oggetti e le idee sono semplicemente l'occasione delle modificazioni e dei voleri dell'anima; perchè noi non osserviamo tra loro alcun vincolo necessario (1). Or dunque quali ne saranno le cause efficienti?

Quando agiscono gli oggetti, l'anima si modifica o sente (2); quando un'idea sensibile presentasi all'anima, l'anima vuole (3); quando l'anima vuole, si agitano gli spiriti animali (4), che sono cosa corporea (5); quando si agita il corpo, si agita l'anima ancora (6); quindi la passione. Ora tutte queste cose si fanno in noi; senza di noi e malgrado noi, ossia naturalmente (7), come dice ancora Malebranche. Or dunque qual è la causa efficiente di tutti questi fatti?

L'anima è passiva nelle sue percezioni (8); ora quando l'anima riceve l'idea di un essere, si determina a volerlo e si muove per acquistarlo (9): i movimenti dell'anima e del corpo, per la stretta loro unione, sono reciproci (10); quindi ancora il movimento dell'anima si comunica al corpo;

(1) Livre III. Seconde Partie. chap. III. Livre v. chap. I.

(2) Livre I. chap. X. id. chap. XI id. chap. XII.

(3) Livre v. chap. III.

(4) Id. Livre II. chap. V.

(5) Livre II.

(6) Livre v. chap. III.

(7) Livre I. Livre II, Livre. V. id.

(8) Livre IV. chap. XI.

(9) Livre I. chap. I. Livre IV. chap. II. Livre III. Première Partie. chap. II.

(10) Livre II. chap. V. Livre V, chap. I. id. chap. III.

quindi un'agitazione sensibile, una passione accompagna l'agitazione dell'anima, l'inclinazione per se stessa affatto indipendente dal corpo (1). Ora qual è la causa efficiente di tutti questi fatti?

I corpi si muovono e si trasformano e per sè non hanno la virtù di muoversi e di trasformarsi (2); l'anima si modifica e si muove verso quello che la modifica, sia un'idea pura od una idea sensibile (3); e per sè non ha la virtù di muoversi e di modificarsi (4): il corpo non può operare sull'anima, nè l'anima sul corpo (5), ciò nondimeno i loro movimenti sono reciprocî (6). Or dunque qual è la causa efficiente di tutti questi fatti? — E perocchè nella natura non vi è altro per noi dal corpo e dallo spirito (7), qual è il principio del movimento, dell'attività, della vita della natura?

Malebranche dice che noi non conosciamo altre cose naturali dal corpo e dallo spirito, perchè non vediamo effetti di altre (8). Dunque i corpi e gli spiriti a noi si dimostrano per i loro effetti: ora l'effetto è una spiegazione della causa; e come si fa questa spiegazione della causa? Per una virtù propria o per una virtù partecipata?

Abbiamo veduto Dio essere un mondo intelligibile che contiene e rafferma in sè tutto il mondo sensibile. Egli non potrebbe essere un mondo intelligibile, quando non fosse

(1) Livre v. chap. II.

(2) Livre I. chap. VIII. Livre III. Seconde Partie. chap. III. Livre v. chap. I.

(3) Vedi citazioni precedenti.

(4) Livre I. chap. XVII. Livre IV. chap. XI.

(5) Livre I. chap. XVII. Livre III. Seconde Partie. chap. I. id chap. X. id. chap. VII. Livre v. chap. I.

(6) Livre v. chap. III.

(7) Livre III. Seconde Partie chap. IX.

l'intelligente: ora Dio conosce tutte le realtà, perocchè è tutte le realtà (1). Dunque secondo Malebranche, per conoscere una cosa bisogna essere quella cosa. — Se nelle dimostrazioni filosofiche si potessero appaiare la ragione e l'autorità, io citerei qui le lezioni del Prof. G. M. Bertini, intorno alla filosofia del Malebranche, dove questi dice, essere il principio, che ho detto, un supposto del nostro filosofo. Ora Malebranche dice che Dio in tanto produce le cose, in quanto ne ha in sè le idee (2): dunque Dio non può produrre quello che non conosce: ora Egli non conosce quello che non è (3): dunque Dio non può produrre un effetto, ove non lo sia avanti in qualche modo ed ove non lo conosca. — Inoltre per produrre bisogna agire, operare, muoversi, bisogna essere una attività, una virtù, una forza. Dunque Dio non è solamente un essere, ma è anche una forza, la quale in tanto opera in quanto conosce ed in tanto conosce in quanto è: Ora Dio è tutte le cose, quindi conosce tutte le cose, quindi produce tutte le cose: Egli è il realissimo ed ancora il potentissimo; essere e forza ad un tempo: quindi, secondo Malebranche, non solamente l'essere è il potere, ma il potere consiste pur anco nell'essere, come professava poi lo Spinoza. — Ma il potere non è ancora il fare: or dunque perchè Dio può tutte le cose, dovremo dire che Egli fa tutte le cose? Dio è il realissimo: nulla è dunque di potenziale in Lui; tutto vi è attuale ed in effetto (4). Dunque Dio può tutte le cose e produce e fa tutte le cose. Dunque Dio non è soltanto tutte le realtà, ma è ancora il principio di ciascuna

(1) Livre III. Seconde Partie. chap. vi. id. chap. vii

(2) Id. chap. v. id. chap. vi.

(3) Livre iv. chap. xi.

(4) Vedi Cartesio.

realtà; ne è il produttore, il creatore: e poichè ogni creazione è, nel concetto del Malebranche, una definizione, una individualizzazione (1), le cose create sono individuali, particolari, finite.

Però Dio non è solamente il fattore di tutto quello che esiste, ma è ancora il fattore di tutto quello che diventa; le cose ed i fenomeni delle cose devonsi a lui riferire; l'essere e le maniere dell'essere sono sua creazione (2). E veramente nel concetto del diventare contengono: 1° il concetto di una virtù per la quale si diventa: 2° il concetto di un essere, o di una nuova maniera dell'essere, che si produce al mondo. — Il corpo, dice Malebranche, si corrompe, si trasmuta, si dissipa in vapori, si risolve in polvere, piglia nuove e nuove forme, secondo le determinate leggi della natura; e come il corpo è capace di infinite mutazioni, così l'anima è capace di infinite e diverse modificazioni e nello stato presente e nello stato avvenire (3). Ora questi cangiamenti del corpo e queste modificazioni dell'anima non sono e non ponno essere prodotte per il corpo o per l'anima (4). Ogni cosa che diventa, si fa; ora per fare bisogna potere: per potere bisogna conoscere; per conoscere bisogna essere. Ora Dio solo è tutte le cose; e quindi ancora conosce e può e fa tutte le cose; come Egli crea tutte le cose, così tutte modifica. Per lui si muovon gli oggetti e si commuovono gli

(1) Livre III. Seconde Partie. chap. IV.

(2) Livre IV. chap. II. id. chap. X. id. XI. Livre V. chap. I. id. chap. III. Livre I. chap. I. id. chap. IX. id. chap. X. id. chap. XIII. id. chap. XVII. Liv. II. chap. V. Livre III. Première Partie. chap. IV. id. Seconde Partie. chap. VI. id. chap. VII.

(3) Livre IV. Chap. II.

(4) Vedi citazioni precedenti.

spiriti animali, e per Lui l'anima riceve le idee sensibili e si determina a volere; — per Lui l'anima si sente modificata dalle idee pure delle cose, e per Lui si determina a volerle e si muove per acquistarne l'essere; — per Lui si trasformano i corpi e per Lui l'anima cangia di stato. E se il corpo è insieme congiunto coll'anima, come noi sappiamo per esperienza, se il corpo, come dicemmo, non può agire sull'anima, nè l'anima sul corpo, se il pensiero non è un modo dell'estensione, nè l'estensione un modo del pensiero (1), per Lui ancora i movimenti del corpo ed i movimenti dell'anima sono reciproci. Pertanto i movimenti del corpo sono semplicemente l'occasione dei movimenti dell'anima ed i movimenti dell'anima sono l'occasione dei movimenti del corpo. Dio ne è la vera causa, cioè la causa efficiente (2).

Ed ecco spiegato per mezzo dei principii generali di questa filosofia cotesto importantissimo fatto intellettuale, che occorre allo storico nello studio della mente del Malebranche, cioè il celebre sistema delle cause occasionali. Quindi si vede che io non provo, ma spiego solamente il fatto, e spiego il fatto per mezzo del fatto, e perocchè nella storia della filosofia i fatti sono le idee, io spiego le idee per mezzo delle idee. Per quello che a me pare, questo è il vero compito dello storico, come dichiarai nell'introduzione.

Qui io prevedo una grave obbiezione. — Il lettore mi potrebbe dire: — voi asserite che, secondo il Malebranche,

(1) Livre IV. chap. II. Livre III. Seconde Partie. chap. x.

(2) Livre I. chap. VIII. id. chap. IX. id. chap. x id. chap. XIII. id. chap. XVII. Livre II. chap. V. Livre III. Première Partie. chap. IV. Livre III. Seconde P. chap. III. chap. VI. Livre IV. chap. I. id. chap. II. id. chap. x. id. chap. XI. id. chap. XIII. Livre V. chap. I. id. chap. III.

per fare bisogna potere, per potere bisogna conoscere, per conoscere bisogna essere. Dunque Malebranche avrebbe dovuto insegnare:

1° Che l'anima, perocchè è, conosce se stessa e tutte le modificazioni sue: quindi può modificare se stessa ed essere la vera causa efficiente delle sue modificazioni;

2° Che l'anima, perocchè conosce i corpi per mezzo delle idee che li rappresentano, cioè divinamente, come Dio li conosce, può muovere i corpi e modificarli ed essere la vera causa efficiente del loro movimento, delle loro trasmutazioni. A queste obbiezioni io rispondo nel modo seguente: Alloraquando io diceva che, secondo Malebranche, per conoscere bisogna essere, non intendeva l'essere relativo, incompiuto, finito, l'essere individuale, quale è quello dell'anima: ma intendeva l'essere assoluto, compiuto, infinito, universale, qual è quello di Dio; per cui, siccome dimostrai, Malebranche insegnava che l'anima è in Dio, e sono ancora in Dio tutte le altre cose; io intendeva quell'essere, per cui Dio si dice contenere in sè tutte le cose nella sua perfetta semplicità. Ora, come dissi, in una delle pagine precedenti, l'animo non era e non poteva essere questo, che dico, perocchè l'anima è una cosa creata, ed è nella natura della cosa creata l'essere relativa, incompiuta, finita, individuale. Quindi io poteva dire benissimo che, secondo Malebranche, per conoscere bisogna essere, e ad un tempo io poteva dire che, secondo Malebranche, l'anima non conosce se stessa e tutte le modificazioni, onde è capace, e quindi non si può dire la causa efficiente di tutti i fenomeni suoi.

Però la seconda parte dell'obbiezione, per quantunque assai grave, pur tuttavia mi permette una facile risposta,

analoga alla risposta precedente. L'anima conosce il corpo per mezzo della sua idea, cioè divinamente, come Dio lo conosce. Ora le idee sono perfezioni divine rappresentative delle cose particolari (1) e conoscere queste per mezzo delle loro idee, e conoscere quelle perfezioni divine, è conoscere l'essere divino, in quanto è partecipabile per le creature, cioè l'essere relativo di Dio. Ora per Malebranche Dio è semplicissimo (2), e l'essere relativo e l'essere assoluto di Lui si distinguono solamente per la finita nostra ragione. Dio non conosce il suo essere relativo ed il suo essere assoluto; Dio conosce se medesimo e, conoscendo se medesimo, conosce tutte le cose (3). Io appellerò questo conoscere *un conoscere assoluto*. Or bene l'anima umana non vede e non conosce l'essere assoluto di Dio; ma vede e conosce solamente l'essere relativo di Lui (4): essa ha di Dio una percezione infinitamente piccola, una percezione, che si trova colla percezione, che Dio ha di se medesimo, nella proporzione del finito coll'infinito. Quindi imperfetta, incompiuta è la cognizione dell'anima umana. Io appellerò questo conoscere dell'anima *un conoscere relativo*. Quindi per rispondere al mio lettore dirò, che alloraquando io diceva il conoscere la condizione del potere, intendeva parlare del conoscere assoluto, quale non si trova, che in Dio. Dunque l'anima, per quantunque conosca i corpi divinamente, come Dio li conosce, per quantunque conosca l'essere relativo di Dio, pur tuttavia non può muoverli, non può modificarli.

(1) Livre III. Seconde Partie. chap. vi. Livre IV. chap. xi.

(2) Livre III. id. chap. vi.

(3) Id. id.

(4) Id. id.

Studiandomi di rispondere a queste obbiezioni, io intesi a dichiarare viemmeglio il pensiero del mio filosofo ed a mettere in chiaro il valore storico delle spiegazioni, che ne ho immaginate. Quindi ancora evidentemente si pare, che, Dio solo essendo l'assoluto, e Dio solo conoscendo l'assoluto, Dio solo può muovere e trasformare i corpi; Egli solo può modificare l'anima. Egli non è soltanto la causa efficiente di ogni essere, ma eziandio è la causa efficiente di ogni diventare: tutto quello che esiste, tutto quello che si fa nel mondo si deve attribuire a Lui. Nella natura non vi è altro dalle cause occasionali; Dio come è l'essere infinito, così è la forza infinita: Egli è là sola, la vera, l'unica causa efficiente, che sia al mondo (1).

Quindi il lettore comprenderà come e perchè il Malebranche definiva *la volontà, per l'impressione naturale ricevuta da Dio, che ci porta verso il bene indeterminato ed in generale* (2). — Onde quella segreta e misteriosa potenza, che perpetuamente commuove l'anima e l'accende di un curioso desiderio per tutto quello che è nuovo e straordinario, e tiene qualche cosa dell'infinito (3); dunque la volontà non è essenziale al pensiero (4); però, dice Malebranche: la volontà è dal pensiero inseparabile, perchè altrimenti l'anima non si volgerebbe giammai verso gli oggetti delle sue percezioni, non amerebbe giammai il bene per il quale è fatta (4). E veramente il Malebranche dice eziandio altrove, che Dio non produce mai alcuno spirito buono

(1) Vedi citazioni precedenti.

(2) Livre I. chap. 1. Livre IV. chap. 1.

(3) Livre III. Première Partie. chap. IV. Livre IV. chap. II.

(4) Livre I. chap. 1. Livre III. id. chap. 1.

o cattivo, angelo o demonio, senza un desiderio od un volere della felicità (1). Dio solo ci può convincere di quello che fa e pensa ed Egli appunto interiormente ci convince di quello che dico. Ora Dio è veracissimo; quindi la certezza della nostra convinzione (1). — Questa era una maniera comune di provare e spiegare il fatto, maniera che abbiamo incontrato già in Cartesio e donde la derivava il Malebranche. Io mi studierò di esprimerne l'altissimo concetto metafisico.

Io dimostrai prima d'ora, che, secondo il Malebranche, nell'essere divino è la ragione del conoscere e nel conoscere è la ragione del potere e del fare. Dio conosce ogni cosa, può e fa ogni cosa, perocchè Egli è quello che è. Ora io unifico il fare ed il potere, ed esprimo questi due concetti per mezzo del vocabolo volere. Quindi, sostituendo ai vecchi il nuovo termine, io dico: — Dio intanto vuole, in quanto conosce ed in tanto conosce, in quanto è. Ora, perocchè Dio non potrebbe volere, quando non conoscesse (2), noi dobbiamo dire che il noto è il termine della sua volontà; e perocchè Dio non potrebbe conoscere, quando non fosse, noi dobbiamo dire che l'essere è il termine del suo intelletto. Or dunque l'essere, essendo il noto, è ancora il termine della volontà divina. Dunque l'essere costituisce tutta l'essenza divina: ed in lui, come dall'essere è inseparabile il conoscere, così dal conoscere il volere. Dio, essendo l'essere, lo conosce e, perocchè lo conosce, lo vuole. Ora nell'ordine assoluto, volere ed amare sono concetti equi-

(1) Livre III. id. chap. IV. Livre V. chap. VII.

(2) Livre I. chap. I. Livre III. Seconde Partie. chap. VI. Livre IV. chap. I.

valenti (1); e per verità, argomentando l'infinito dal finito (2), le volontà divine o sono amori od avversioni: ma le avversioni hanno per termine il nulla (3): dunque il volere divino è un amore; dunque Dio ama l'essere (4). Ora Dio è l'essere; dunque Dio ama se stesso ed amando se stesso, crea e produce il mondo (5), il quale è di sè una parte infinitamente piccola, e lo conserva. È perocchè l'oggetto della volontà dicesi propriamente bene, si vede, che, come l'essere e la verità, così l'essere, la verità ed il bene, sono la stessa cosa. La potenza infinita, l'infinita sapienza e la bontà sovrana sono cose divine e si confondono nella semplicità incomprendibile dell'essere divino.

Quindi a me pare d'aver ancora dimostrato secondo i principii della presente filosofia, che la volontà è nell'ordine assoluto essenziale al pensiero e dal pensiero inseparabile. Ora guardiamo all'ordine relativo. — Prima che io mi faccia a discorrere particolarmente della volontà umana, mi conviene premettere alcune essenziali differenze tra l'essere, il conoscere ed il volere assoluto, e l'essere ed il conoscere ed il volere relativo, differenze, cui mi pare d'aver già confusamente accennato in una delle pagine precedenti.

Dio è l'essere universale (6), laddove l'anima umana è un essere particolare, ed insieme con tutte le cose particolari trovansi in Dio (6). Però Dio non è la materia; non è l'anima

(1) Livre iv. chap. 1.

(2) Livre v. chap. ix.

(3) Id.

(4) Livre iv. chap. 1.

(5) Id. id.

(6) Livre iii. chap. viii. id. chap. ix. id. chap. vi. Livre iv. chap. xi.

senziente (1); quindi abbiamo detto tutte le cose contenersi in Dio in modo affatto spirituale ed intelligibile. Ora Dio per contenere in sè tutte le cose in modo spirituale ed intelligibile doveva essere lo spirito, l'intelligenza. Ma doveva dirlo il Malebranche uno spirito, una intelligenza a quel modo che è l'anima? — Noi abbiamo già studiato e conosciuto l'essere intelligente ed universale di Dio; ed ora dobbiamo studiare e conoscere l'essere intelligente e particolare dell'anima umana per comprendere come da quella differisca.

L'intelligenza è una virtù; le virtù si dimostrano per mezzo dei loro effetti, e noi diciamo l'anima umana intelligente, perocchè intende. Ora come intende l'anima umana? — Essa intende e conosce i corpi alla maniera che Dio li conosce: però laddove Iddio vede i corpi in se medesimo, considerando le sue perfezioni, le sue idee rappresentatrici dei medesimi, l'anima vede i corpi in Dio, perchè a Dio piace manifestarli a lei (2). — Inoltre Iddio non sente, ma conosce l'anima (3), e l'anima non conosce se stessa per mezzo della sua idea, ma per esperienza interna, cioè per quella maniera di conoscere che si appella sentire (4). Ora l'anima, siccome vedemmo, è modificata, e sente e conosce le sue modificazioni, perchè a Dio piace modificarla (5). Dunque l'anima come riceve da Dio l'idea dell'essere in universale (6), così riceve da Lui le idee delle cose particolari, le idee dei corpi ed

(1) Livre III. chap. vi; Livre IV. chap. xi.

(2) Livre III. chap. vi id. chap. vii. id. chap. viii.

(3) Livre III. chap. v. id. chap. vi. Livre IV. chap. xi.

(4) Livre III. chap. vi. Livre IV. chap. xi.

(5) Livre III. chap. vi.

(6) Livre III. chap. viii.

ogni cognizione sensibile intorno a se medesime (1). Dunque, se in Dio l'essere ed il conoscere sono essenziali, nell'anima come è cosa accidentale l'essere, così è cosa accidentale il conoscere: e perocchè l'essenza tutta dell'anima sta nel pensiero, diremo, in una parola, che l'anima è contingente e differisce da Dio, come il contingente dal necessario. Finalmente, se a Dio, come l'essere ed il conoscere, così è il volere essenziale; all'anima umana, cioè all'essere ed al conoscere dell'anima è *il volere accidentale*. Però, come ho già scritto, la *volontà è inseparabile dal pensiero*; altrimenti come l'anima umana potrebbe volgersi verso gli oggetti delle sue percezioni, come potrebbe amare il bene, per cui è fatta? Ecco, o lettore, la ragione di cotesto pensiero.

Dio, amando se stesso, ama l'essere (2); amare è volere; volere è potere e fare; quindi egli crea e conserva le cose particolari (3). Però l'essere è il termine della volontà divina (4); Dio vuole ed ama l'essere delle creature, cioè la loro perfezione quale si trova nell'idea rappresentatrice, e non il loro nulla; e quindi, volendo ed amando l'essere, ne vuole e ne ama il progresso ed il perfezionamento (5). Dunque per quella medesima ragione per cui Dio crea e conserva, imprime nelle creature una volontà, un amore somigliante al suo per l'essere (6). Ma per volere, per amare bisogna conoscere; dunque Dio imprime questa volontà

(1) Livre 1. chap. xiii. Livre. iii. chap. vi. id. chap. vii. id. chap. viii.

(2) Livre iv. chap. 1.

(3) Id.

(4) Id.

(5) Id.

(6) Id.

soltanto nelle creature intelligenti, cioè nell'anima; vale a dire, imprime nell'anima un'attività, per cui avvicinandosi alla sua idea accresca il suo essere, per cui vada compiendosi, perfezionandosi (1). E, perocchè le idee non sono differenti da Lui, imprimendo nell'anima un movimento particolare per l'essere dell'anima, v'imprime ancora un movimento per se medesimo, per l'essere in generale (2). E sostituendo al concetto dell'essere il concetto equivalente del bene, dirò che, secondo il Malebranche, l'anima vuole ed ama il bene in generale, cioè Dio, allora quando vuole il proprio bene ed ama se medesima: a quel modo, che, siccome abbiamo veduto, l'anima apprende l'infinito alloraquando apprende il finito. *Quindi le due inclinazioni dell'anima per Dio e per se medesima, inclinazioni affatto indipendenti dai sensi, come indipendente dai sensi è l'idea dell'essere in generale, si confondono.*

Però create e finite essendo le facoltà dell'anima umana, come questa inclinazione per l'essere in generale potrà essere soddisfatta? — Malebranche insegnò che cotesta inclinazione verrà soddisfatta alloraquando l'intelletto diverrà ad una compiuta unione con Dio per mezzo della verità, e la volontà per mezzo della virtù (3). Quindi si vede che all'ora di questa soddisfazione non confonderassi l'anima con Dio, diventando l'assoluto, ma unirassi con Lui per modo da conoscere la verità, come Dio la conosce, ed amare il bene, come Dio lo ama (4). Dunque l'anima, pervenuta alla per-

(1) Livre iv. chap. 1.

(2) Id.

(3) Livre v. chap. v.

(4) Id.

fezione, non lascerà la sua natura particolare per riconfondersi nell'universale, ma vivrà pur tuttavia nella solitudine del suo individuo ed in una naturale corrispondenza di pensieri e di inclinazioni coi pensieri e colle inclinazioni della divinità. Quindi, laddove l'essere infinito vedrà la verità, vedendo se medesimo, l'anima finita vedrà la verità, vedendo Dio; laddove l'essere infinito amerà l'anima, amando se medesimo, l'anima finita amerà se medesima, amando Dio.

Io iutesi insino a qui alla spiegazione del concetto che il nostro filosofo erasi fatto della volontà e del come avesse potuto, in quella che professava la accidentalità della volontà, professarne ancora la inseparabilità dal pensiero. Quindi io dimostrarai, che non solo Iddio può ispirare una vita nell'anima, ma eziandio che Egli ve la inspira veramente per quella medesima legge, per cui la crea e la conserva. Ora noi sperimentavamo dentro di noi delle inclinazioni; ne eravamo dunque certi per la esperienza; ed ecco che in questo punto ne siamo ancora certi per la ragione. E poichè dall'essere infinito noi riceviamo tutte le nostre idee pure o sensibili, poichè l'ingannare è una imperfezione e l'infinito è ancora il perfettissimo e quindi il veracissimo, noi possiamo credere certissimamente che e noi e tutti gli spiriti, o buoni o cattivi, prodotti da Dio, inclinano verso il bene in generale, verso la felicità.

Studiamoci ora di comprendere la dottrina del Malebranche intorno ai movimenti particolari della volontà. — L'anima, noi dicemmo, ha dell'infinito una percezione infinitamente piccola; e perocchè il finito è una parte infinitesimale dell'infinito, essa percepisce l'infinito nel finito. — Il nulla, secondo questa scuola, non è visibile, ed il finito, perocchè si vede e si percepisce, è pur qualche cosa, cioè partecipa

in qualche grado dell'essere, cioè di Dio. Or bene, l'anima per quella certa impressione, della quale ho parlato insino ad ora, inclinando verso il bene in generale, verso l'infinito, e non vedendo l'infinito, e vedendo solamente il finito, cerca quivi il suo bisogno. Ma, quantunque essa non conosca punto l'essere divino, pur tuttavia, per l'inclinazione generale che ho premessa, deve avere ed ha per verità un misterioso sentimento di Lui: e non trovando nel particolare l'universale, continuamente agitata, trascorre dalla considerazione di questo alla considerazione di quell'oggetto, cercando pur sempre il vero essere, cioè il vero bene (1).

Però, se l'anima non trova nel finito il vero bene, vi trova pur un bene, essendo tutte buone le cose, perchè partecipano tutte di Dio (2). — Quindi *l'inclinazione dell'anima per le anime a lei somiglianti ed ancora per le cose corporee* (3): e perchè l'anima conosce i corpi, non solo intellettualmente, ma eziandio sensibilmente, li ama eziandio sensibilmente all'occasione dei movimenti degli spiriti animali: donde *le passioni* (4). Dunque per quell'unico amore che ci porta verso noi medesimi e verso Dio, noi amiamo le creature a noi simili e la natura sensibile; noi ci sentiamo commossi dalle inclinazioni ed agitati dalle passioni (5). Amando la creatura, noi amiamo ad un tempo il Creatore; quindi, dice Malebranche, i rapporti invisibili ed indissolubili, onde naturalmente noi siamo legati colle persone e colle cose

(1) Vedi citazione precedente.

(2) Livre iv. chap. 1

(3) Livre iv. id. Livre III. chap. vi.

(4) Livre v.

(5) Livre v. chap. 1.

circostanti (1); e quindi ancora, perocchè l'amore di noi medesimi è il principio di ogni nostro amore, egli dice altrove che i nostri rapporti colle persone e colle cose che circondanci sono tanto più stretti, quanto più noi abbiamo bisogno di esse (2).

Come lo spirito è capace di sensazioni e d'immaginazioni per essere capace d'intellezioni, così è capace di inclinazioni sensibili per essere capace d'inclinazioni spirituali (3). Dunque come la facoltà, per che si conosce intellettualmente, è quella ancora per che si conosce sensibilmente, così la facoltà per cui si amano Dio e le cose spirituali, è ancora quella per cui si amano le cose sensibili; cioè noi amiamo i beni particolari, perchè è impresso in noi un amore per il bene in generale (4). Dunque una sola causa ci determina e nelle nostre inclinazioni e nelle nostre passioni e ci determina ognora per la stessa ragione e per lo stesso fine. Ma potremo noi conchiudere di qui essere l'anima ognora necessariamente determinata ad operare? — Ecco che appare primieramente il problema della libertà; fra breve ora il lettore ne vedrà la discussione.

Però io incontrai nelle opere del Malebranche delle proposizioni che parevanmi a prima giunta contraddire colle conclusioni, cui sono pur adesso pervenuto. Eccole, o mio lettore, e vedi ancora, se ti piacciono le mie conciliazioni.

1ª Obbiezione. — Ogni piacere è un bene per colui che

(1) Livre iv. Chap. xiii.

(2) Livre ii. Chap. vii.

(3) Livre v. chap. i.

(4) Livre iii. chap. vi.

lo gusta, nell'istante che lo gusta e quanto lo gusta (1); — il piacere è una maniera reale che modifica l'anima e la fa contenta e felice (2); — il piacere, in quanto piacere, è l'unica cagione dei movimenti dell'anima verso qualunque bene (3); — i beati amano le perfezioni divine, perchè loro piace la vista di quelle, ecc. (4). — Or dunque il bene non è l'essere? E come accorderemo queste proposizioni?

Il lettore ricorderà che il Malebranche considera Dio e come essere e come forza; or bene, guardando alla infinita realtà di Dio, il Malebranche dice che l'essere è il vero bene dello spirito e guardando all'infinita attività di Lui, dice che il piacere è il vero bene. Veramente Dio è la causa efficiente di ogni modificazione dell'anima: ora ogni modificazione dell'anima è piacevole o dolorosa: dunque Dio è la causa efficiente di ogni piacere (5); e della dolcezza che noi proviamo, gustando per es. un frutto, e della gioia che proviamo vedendo un bene (6). Dio ci spinge senza posa verso il bene per mezzo della tristezza, alloraquando sappiamo di non possederlo, ed egli ci ferma per mezzo della gioia, alloraquando ci pare d'averla: per la qual cosa, come i sentimenti di gioia e di tristezza intellettuale, così i sentimenti di gioia e di tristezza sensibile non sono punto produzioni volontarie dello spirito (7). Quindi perchè

(1) Livre iv. chap. x

(2) Livre iv. chap. v.

(3) Id.

(4) Id.

(5) Livre iv. chap. x.

(6) Id.

(7) Id.

Dio solo ha la potenza d'agire sull'anima nostra e modificarla piacevolmente, Lui solo noi dobbiamo amare (1). Dunque noi lo ameremo e perchè Egli è tutti i beni ed il bene sovrano, e perchè Egli è a noi il datore di ogni bene. Dunque amando il piacere, noi amiamo ancora Dio ed amiamo l'essere. — Ma come si spiega, secondo questo medesimo principio, l'amor nostro per le cose sensibili? — Eccoci alla seconda obbiezione.

2^a Obbiezione. — I beni dello spirito debbono essere cose spirituali e cose più perfette dello spirito (2): quindi solamente l'essere perfettissimo è il bene dello spirito; — i corpi sono solamente beni del corpo (3). — Or dunque come abbiamo potuto dire i corpi essere ancora nostri beni? Come possiamo noi volerli? Come spiegansi le inclinazioni dell'anima all'occasione dei movimenti degli spiriti animali?

Il bene dello spirito, dove s'appuntano tutte le sue volontà, è certamente l'idea dello spirito. Ora noi possiamo avere l'idea dello spirito senza l'idea del corpo: dunque il bene dello spirito non è il corpo, ma è un bene spirituale; e per essere questo la sua idea, quale trovasi nella sostanza divina, è cosa più perfetta dello spirito. Or bene come in ordine alla verità sono relative le nostre idee sensibili (4), così in ordine al bene sono relative le cose corporee (5); cioè non sono beni assoluti dello spirito, ma sono beni relativi all'unione presente dello spirito col corpo; ed essendo

(1) Livre iv. chap. x.

(2) Livre v. chap. v.

(3) Livre v. chap. iv.

(4) Livre i.

(5) Livre v. chap. iv. Livre iv. chap. x.

reciproci i movimenti del corpo e dello spirito, le modificazioni del corpo *naturalmente* modificano ancora l'anima : dico *naturalmente*, perocchè in noi, senza di noi e malgrado noi, cioè per la volontà eterna, all'ora che muovonsi i corpi, modificasi l'anima (1). I corpi sono dunque un mezzo, per il quale Dio ci fa sentire del piacere ; quindi *noi amiamo il corpo e tutto ciò che ci si dimostra utile alla sua conservazione* (passioni) (2). Dunque noi dobbiamo amare le cose sensibili non per se stesse, cioè in modo finale, ma per Dio, cioè siccome mezzi.

Dio è il datore di ogni nostro piacere : quindi Lui solo dobbiamo amare. Però Dio opera insensibilmente ed è a noi invisibile (3). Quindi noi *possiamo* giudicare che ci modificano le cose sensibili (4), che i corpi ci fanno provare del piacere, che essi ci fanno gustare della felicità (5) — ed ecco *l'errore* ; poi per la naturale corrispondenza del giudizio colla inclinazione della volontà, noi amiamo le cose sensibili per se stesse (6), ed ecco *il vizio*. Dunque l'errore è il principio del vizio ; liberiamoci dall'errore e quindi ci libereremo dal vizio e da tutte le miserie umane (7) : e poichè l'errore, secondo il Malebranche, dipende da un libero consenso della volontà (8), l'uomo ne è colpevole e ne debbe essere punito.

(1) Livre II. chap. v. Livre v. chap. 1.

(2) Livre v.

(3) Livre v, chap. 1.

(4) Livre I. chap. XIV.

(5) Livre IV. chap. x.

(6) id. id. Livre I. chap. 1. id. chap. IV. Livre v. chap. IV.

(7) Livre I. chap. 1.

(8) Livre I. chap. IV. Livre v. chap. III.

Il lettore avrà capito omai come e perchè i concetti dell'errore e del vizio hanno potuto trovare luogo in questo sistema, dove tutto si fa per una legge eterna e necessaria. Secondo il Malebranche, lo spirito vede e la volontà assente alle vedute dell'intelletto e vi si riposa; la volontà giudica e ragiona (1). In questa facoltà di giudicare, di ragionare, di assentire alle vedute dell'intelletto consiste la libertà dell'anima umana (2). Però, se il lettore intese per qual serie di pensieri trascorse il Malebranche, volendo stabilire l'esistenza dell'umana libertà, io non credo che egli abbia inteso egualmente la logica di questi pensieri. Il Malebranche ammise un principio attivo ed individuale nell'anima umana: or come poteva accordarla coll'universale necessità divina?

Prima che io dimostri cotesta fondamentale contraddizione, mi conviene per la verità storica e per la migliore intelligenza del nostro filosofo, discorrere particolarmente di questa facoltà di giudicare, nella quale doveva consistere la libertà dell'anima umana.

Noi vedemmo che per la volontà del Dio muovonsi i corpi e l'azione dell'oggetto esterno si trasmette dai nervi sensorii insino al cervello, e l'anima, secondo le diverse vibrazioni delle fibre corporee, si modifica piacevolmente o dolorosamente: dunque per lui l'anima sente. Or bene *naturalmente* ancora, cioè in noi, senza di noi ed a nostro malgrado, cioè per la volontà di lui, l'anima: 1° giudica di sentire; per es. giudica di sentire il calore nelle mani, di vedere il colore nell'oggetto esterno ecc. (3); — 2° giudica della

(1) Livre 1. chap. 11.

(2) Id.

(3) Livre 1. chap. xiv.

distanza, grandezza e durata degli oggetti esternamente percepiti. Dunque non è l'anima, ma è Dio che giudica in conseguenza delle impressioni che gli oggetti esterni fanno sul nostro corpo; vale a dire in conseguenza delle leggi dell'unione dell'anima col corpo; e Dio opera ognora in conseguenza di una infinità di ragionamenti istantanei che tendono alla conservazione della vita (1). Dio ordinò i sensi alla conservazione della vita: quindi i sensi ci dimostrano solamente le maniere dei corpi esterni relative alle maniere del nostro corpo; e neppure veracemente, perocchè, secondo la maggiore o minore lontananza loro, potendo più o meno giovarci o nuocerci, noi ne abbiamo un sentimento maggiore o minore (2); donde si pare quanto sia necessaria allo spirito umano, per correggere la cognizione sensibile dei corpi, un'idea obbiettiva (3), verace rappresentatrice dell'essere loro; la quale idea è allo spirito partecipata dalla divina sapienza per mezzo della naturale e costante sua presenza (4). Per questa idea obbiettiva noi conosciamo la falsità della nostra idea sensibile, ove si riguardi, siccome rappresentatrice di quella che i corpi sono in se stessi (5); per essa noi sappiamo che l'estensione costituisce tutta la essenza del corpo; che, l'idea dell'estensione rappresentando solamente dei rapporti di distanza o successivi o permanenti, tutte le proprietà del corpo si riducono al riposo, al movimento ed alla figura, per quantunque varia e molteplice;

(1) Livre I. chap. IX.

(2) Livre I. chap. VI. id. chap. IX.

(3) Livre III. chap. VII.

(4) Livre III. chap. VI.

(5) Livre I. chap. V.

finalmente per essa noi sappiamo che l'idea dell'estensione rappresenta una sostanza totalmente distinta dalla sostanza rappresentata per mezzo del pensiero (1).

Mi perdoni il lettore questa digressione e si compiacca di ritornare con me alla considerazione della nostra facoltà di giudicare. Abbiamo veduto la nostra volontà profferire giudizi naturali: or bene, ogni giudizio naturale è pur sempre seguito da un giudizio libero, cui l'anima è così ausata, che non può evitarlo (2). L'anima giudica liberamente che il calore sentito è veramente nelle mani che lo sentono, che il colore veduto è veramente nell'oggetto esterno; inoltre l'anima giudica che il corpo veduto è veramente grande o piccolo, veloce o lento secondo la percezione dei sensi e quindi confonde il relativo coll'assoluto; infine, siccome vedemmo, l'anima giudica che i corpi veramente si muovono e ci modificano e ci fanno sentire del piacere e ci fanno gustare della felicità. Ed ecco l'errore, donde figlia naturalmente il vizio; ed ecco la possibilità di un fatto sperimentale, cioè la libertà dell'anima umana dimostrata per mezzo della ragione: Che pare a te, o lettore, di questa dimostrazione? — È un ritorno del pensiero al problema che il Malebranche proponevasi risolvere: perocchè presuppone l'oggetto stesso della dimostrazione, cioè l'esistenza dell'umana libertà. Come e donde si produce questa libertà, questo principio individuale dell'anima, da Dio indipendente? Come si accorda col principio universale dell'attività e del movimento, che è fondamentale nella filosofia del Malebranche?

(1) Livre I. chap. x. Livre III. chap. VIII.

(2) Livre I. chap. XIV.

— Come gli esseri particolari sono definizioni dell'essere divino (1), come le idee particolari sono limitazioni dell'idea divina, (2), così le inclinazioni per le cose particolari sono determinazioni dell'inclinazione per l'essere in generale (3): ora se la volontà generale si spiega in noi, senza di noi ed ancora nostro malgrado (4), come potranno dirsi libere le particolari determinazioni di questa volontà? — Le idee sensibili dei corpi sono relative all'idea del nostro corpo (5); e la volontà giudica secondo queste idee di quello che le cose sono in se stesse (6); or come è possibile questo giudizio per l'anima che si muove ed opera per una volontà esterna ed onnipotente (7)? — Se in noi non è altro dal pensiero (8), se la volontà è accidentale al pensiero (9), com'è possibile questa potenza di credere, di giudicare, di consentire indipendentemente da Dio? — Il nulla non è visibile; noi non possiamo vedere due realtà, laddove è una soltanto (10): quindi anche il nulla non è amabile, e, perocchè l'effetto è ognora proporzionato alla causa (11), non possiamo amare siccome realissimo quello che è solo una parte infinitamente piccola del reale: or dunque come può avvenire che si amino le cose più del dovere? — Perchè noi

(1) Livre III. chap. VI.

(2) Id.

(3) Livre III. chap. VI.

(4) Livre IV. chap. I.

(5) Livre I.

(6) Id.

(7) Livre I. chap. I Livre IV. chap. I

(8) Livre III. Première Partie. chap. I

(9) Livre III. Première Partie. chap. I

(10) Livre IV. chap. XI.

(11) Vedi Cartesio.

apprendiamo l'infinito, vogliamo l'infinito: ma noi apprendiamo l'infinito nel finito; dunque volendo il finito vogliamo l'infinito. Ora necessariamente noi vogliamo l'infinito (1); dunque come potremo volere liberamente il finito? — Finalmente come può l'uomo, secondo quello che asserisce il Malebranche, produrre in sè dei piaceri, anche alloraquando vi si oppone la volontà divina (2)? Se Dio è la causa di ogni modificazione dell'anima, di ogni piacere (3) e se il piacere è un bene (4), perchè Dio lo accorderà al malvagio? — Il Malebranche dice, che Dio vi è costretto dall'unione naturale, che è tra l'anima ed il corpo (5), però il corpo e l'anima sono e stanno uniti per quella stessa volontà, per cui piacevolmente si modifica l'anima (6); or dunque come sono possibili queste contraddizioni nella volontà divina? —

Io mi era proposto di spiegare tutti i fatti intellettuali, che m'erano occorsi leggendo le opere del Malebranche e del Cartesio; però non ho potuto spiegare la libertà. E per quello che a me pare, io dico questo principio individuale dell'attività umana, che abbiamo incontrato così nel Cartesio come nel Malebranche, essere inesplicabile: perocchè credo non si possa conciliare col principio universale dell'attività, della vita della natura. Però come spiegheremo la presente contraddizione? — Perchè il Malebranche am-

(1) Vedi citazioni precedenti per confermare queste proposizioni.

(2) Livre iv. chap. x.

(3) Id. vedi precedenti citazioni.

(4) Id. id.

(5) Livre iv. chap. x.

(6) Livre II. chap. v. Livre v. chap. 1.

mise la libertà? — Il Malebranche era cristiano e cattolico: quindi per lui doveva essere al mondo un ordine morale: condizione di questo ordine era certamente la libertà. Dunque l'esistenza della libertà inesplicabile ed assurda nella filosofia del Malebranche, era nella vita intellettuale di lui un fatto inevitabile. —

Per esporre queste filosofie noi siamo partiti da una verità sperimentale, cioè dall'esistenza del pensiero: quindi cercando in esso trovammo l'idea di un essere perfettissimo: dall'esistenza possibile di questa idea argomentammo all'esistenza reale del suo oggetto: poi ritornati all'idea ne vedemmo il contenuto e trapassando dall'idea all'oggetto abbiamo affermato di questo tutto quello che avevamo veduto contenersi nell'idea. Ora prima che io concluda questa seconda parte della mia istoria, devo spiegare un ultimo fatto, che incontrai nella filosofia del Malebranche, e che per quantunque paresse molto strano all'università degli studiosi, perocchè in questa filosofia tutte le cose si fanno per Dio, pure a me parve molto naturale: voglio dire l'intervento soprannaturale della divinità nelle cose del mondo per mezzo della rivelazione e della grazia. Il Malebranche confessava di non sapere per la ragione, se Dio fosse spirito anzichè altra cosa (1): però egli cristiano e cattolico sapeva per la fede che Dio era spirito e conosceva eziandio per questa via molte altre parti dell'essere divino (2). Ora come poteva spiegare a se stesso queste notizie senza ammettere una *rivelazione* (3)? — E come la natura umana

(1) Livre III. Seconde Partie. chap. IX.

(2) Livre III. id. id.

(3) Livre IV. chap. II.

era impotente a conoscere Dio, così era impotente ad amarlo secondo il dovere (1). Però egli cristiano e cattolico, come sapeva di conoscere Dio, così sapeva di poterlo amare: quindi ammetteva *la grazia* (2). — E qui, mio grazioso lettore, se ti piace, io scrivo un ultimo punto.

(1) Livre iv. chap. v. Livre v. chap. iii.

(2) Livre v. chap. i. id. chap. iii. id. chap. iv.

Nota. — Ho dovuto ridurmi a citare l'opera principale del Malebranche, perocchè altrimenti, dovendo citare tutte le opere, avrei fatto un lavoro così lungo, che non poteva convenire colla breve estensione della istoria: e poi le citazioni fatte mi parevano sufficienti: per le quali cose mi astenni dal citare tutti gli infiniti passi delle opere di Malebranche che avrebbero potuto confermare le mie conclusioni.

PARTE TERZA

DOTTRINA ONTOLOGICA DELLO SPINOZA

nuovamente rivestito lo ritroviamo nello Spinoza: — l'*idea vera*, Egli dice, *debbe convenire col suo ideato*, ossia quello che si contiene oggettivamente nell'intelletto, debbe necessariamente essere nella natura (1). Quindi:

1° Dall'*esistenza oggettiva* dell'esistenza universale si argomenta la sua *esistenza effettuale* (2).

2° Si dice *esistere in sè* quello che si può *conceptre per sè*, e si dice *esistere in altro* quello che *per altro si conceptisce*: ora come le cose tutte che oggettivamente esistono nell'intelletto, o si conceptiscono per sè o per altro, così le cose tutte che esistono effettivamente fuori dell'intelletto, esistono in sè od in altro (3). *Noi appelliamo sostanza quello che esiste in sè e per sè si conceptisce* (4), e per noi si appella modo quello che in altro esiste e si conceptisce per altro (5). Dunque, o si guardi alla realtà oggettiva, o si guardi alla realtà effettuale, non è altro dalla sostanza e dal modo. Ora quell'esistenza universale, infinita che, trovata primieramente tra le realtà oggettive, ritrovammo tra le realtà effettuali, è una sostanza od un modo?

L'essere universale, infinito, realissimo era per questi filosofi il Dio; dunque dovremo dire che Dio è una sostanza? o dovremo dire che Egli è un modo?

Nel rivelare le menti del Cartesio e del Malebranche io dimostrai, siccome questi filosofi, partendo dal loro pensiero dominatore, cioè dal concetto di Dio, dovevano professare, che noi, in tanto pensiamo le cose particolari, in quanto

(1) Benedicti de Spinoza. *Ethices*, pars prima, de Deo, prop. xxx.

(2) Id. prop. xi.

(3) Id. prop. iv. Demonstr.; prop. vi, corollar.; prop. xv.

(4) Id. defin. iiii.

(5) Id. defin. v.

pensiamo Dio. Dunque Dio è quello, che possiamo veramente pensare senza pensare ad altro; e poichè l'idea vera debbe convenire col suo ideato, trascorrendo dal pensiero alla realtà, diremo, che Dio è quello che veramente esiste in sè; cioè Dio è una sostanza (1).

Ma potevamo noi trascorrere dal pensiero alla realtà? Non sarà errore alcuno nella nostra conclusione? — Io mi riferisco ancora al Cartesio: dimostrai partendo dal medesimo concetto universale, che le cose in tanto sono, in quanto è Dio; cioè Dio è veramente quegli che non ha bisogno d'altri, che di se medesimo per esistere; cioè Dio esiste in sè; Egli è una sostanza (2). Dunque la conclusione precedente è vera; quindi lo Spinoza provava ancora per un primo fatto la verità e l'efficacia del principio organico del suo pensiero scientifico.

Ma non è al mondo altra sostanza da Dio?

La sostanza o si riguarda effettivamente in quanto esiste in sè, o si riguarda oggettivamente in quanto esiste nell'intelletto; nel qual caso lo Spinoza la dice attribuito. E veramente definisce *l'attributo per quello, che l'intelletto percepisce della sostanza, come costituente l'essenza di essa* (3). Dunque ciò che esiste in sè dicesi sostanza; e ciò che per sè si concepisce dicesi attributo: ora quello che per sè si concepisce esiste in sè: perciò l'attributo e la sostanza s'immedesimano. E come colla sostanza, così coll'attributo si accompagna il modo.

Ora: 1° La cognizione dell'effetto dipende dalla cognizione

(1) V. Cartesio, p. 15

(2) V. Cartesio. id.

(3) *Ethices*, pars prima, de Deo, delin. IV.

della causa e la involge: ma il concetto di un attributo non involge il concetto dell'altro, perocchè ciascun attributo si concepisce per sè; dunque l'attributo non è il prodotto dell'attributo (1).

2° Il concetto dell'effetto dipende dal concetto della causa: ma il concetto dell'attributo non dipende dal concetto del modo; dunque l'attributo non è pure il prodotto del modo (1).

E perocchè tutte le cose che sono, sono in sè od in altro, — per sè o per altro si concepiscono, — sono affezioni o sostanze, — attributi o modi, noi possiamo dire assolutamente, la sostanza espressa per mezzo dell'attributo non essere prodotta, essere causa di sè, cioè la sua essenza involgere l'esistenza, cioè non potersi concepire altrimenti, che siccome esistente (2). Come dall'idea del triangolo non si può disgiungere l'idea dell'eguaglianza de' suoi tre angoli a due angoli retti, così dall'idea della sostanza (attributo) non si può disgiungere l'esistenza della medesima. Dunque l'attributo è l'assoluta affermazione dell'esistenza (3), cioè l'attributo esprime un'essenza eterna, necessaria, infinita nel suo genere (4).

Ora noi abbiamo trovato in Cartesio:

1° Che il nulla non ha alcun attributo o proprietà, e che là, dove sono attributi o proprietà, è un essere, una realtà (5); quindi la realtà, che involge l'essenza della cosa, è tanto maggiore, quanto è maggiore il numero degli attributi e

(1) *Id. prop. vi. corollar.*; *Aliter.*

(2) *Id. prop. vii.*

(3) *Id. prop. viii; schol. i.*

(4) *Id. defin. vi.*

(5) *V. Cartesio, p. 19.*

delle proprietà, che l'intelletto ne conchiude. Dunque, perchè due attributi si concepiscono come realmente distinti, non è lecito ancora conchiudere, che sono due sostanze diverse (1);

2° Noi troviamo, che i concetti di realtà e di perfezione sono equivalenti (2); dunque Dio, essendo il perfettissimo, è ancora il realissimo, cioè si può definire: — *substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit* (3).

Dio, essendo tutti gli attributi possibili, è tutte le sostanze; vale a dire egli è l'unica sostanza, la sostanza vera, infinita, universale (4). Quindi si vede che, per quantunque altro sia il modo, per il quale Malebranche e Spinoza deducono le loro conclusioni, pur tuttavia non è differenza tra loro: nelle etiche compare il potente ingegno del metafisico, e nella ricerca della verità compare l'ingegno facile ed eloquente del letterato o dell'oratore: le esposizioni del Malebranche e dello Spinoza, sostanzialmente identiche e formalmente diverse, sono improntate dello spirito dei loro autori.

Abbiamo veduto che gli infiniti attributi, i quali incontriamo nella natura divina, esprimono un'essenza eterna, necessaria, infinita: dunque potremo omai sicuramente affermare l'eternità, la necessità, l'infinità di Dio.

Ho detto che tutto quello, che esiste, — od è sostanza, o modo; attributo od affezione di attributo: dunque, poichè Dio è tutti gli attributi, poichè l'essenza delle cose partico-

(1) *Ethics*, pars prima, de Deo prop. x. schol.

(2) V. Cartesio, p. 12, 13, 14, 15.

(3) *Ethics*, pars prima, de Deo, defin vi.

(4) Id. prop. xiv, corollar. 1, corollar. 11.

lari non è necessaria, eterna ed infinita, dovremo dire che le cose particolari sono affezioni degli attributi divini, ossia determinate loro espressioni; sono in Dio e per Dio si concepiscono (1).

Le cose particolari, conosciute per noi, sono corpi o spiriti; dunque, se le cose particolari sono affezioni degli attributi divini, deve essere un attributo divino, che esprime l'eterna ed infinita essenza del corpo, e senza il quale i corpi particolari, cioè l'acqua, la terra ecc., non possono esistere, nè concepirsi; — e deve essere un attributo divino, che esprime l'eterna ed infinita essenza del pensiero, e senza il quale le intellezioni, le volizioni ecc. non possono esistere, nè concepirsi (2). Come l'acqua e la terra per riguardo all'estensione, così le intellezioni e volizioni per riguardo al pensiero, sono modi finiti, determinati dell'attributo divino (3). Ora lo Spinoza dice, che tutte le cose, le quali conseguono dalla natura assoluta di qualche attributo divino (4), — o da un attributo divino, modificato da una modificazione necessaria ed infinita, sono infinite e necessarie (5): dunque le cose particolari, che ho detto, siccome quelle che sono espressioni finite dell'attributo divino, siccome quelle che hanno una determinata esistenza, devono conseguire dall'attributo divino, in quanto è modificato da un modo finito ed avente una determinata esistenza. Ma questo modo e così ancora tutti i modi successivi, devono essere determinati da

(1) Id. prop. xiv, coroll. 1 e II; id. prop. xxv, corollar.

(2) Id. prop. xxviii. schol.; prop. xxxi.

(3) Id. id. id. prop. xxv. corollar.

(4) Id. prop. xxi.

(5) Id. prop. xxii.

un altro modo egualmente finito: dunque ogni cosa singolare e finita non può esistere, se non è determinata ad esistere da un'altra causa eziandio finita; e così troviamo una serie infinita di termini finiti, collegati fra loro per il vincolo di causalità (1). Ora nella dottrina ontologica dello Spinoza tutto esiste per Dio, e quindi ancora le cose particolari: ma queste, perchè finite, non potendo seguitare necessariamente, cioè per le sole leggi della natura divina, dalla natura assoluta di qualche attributo divino, cioè non potendo *emanare*, avrebbe dovuto essere per lo Spinoza un primo istante, in cui Dio non più *ex absoluta Dei natura, sive infinita potentia*, ma *ex libertate voluntatis, sive absoluto beneplacito*, produsse al mondo un primo modo singolare e finito.

Questa mia proposizione parrà forse un poco strana ed originale al mio lettore: quindi io mi studierò di confermarla con una novella prova. Il Malebranche aveva detto: Dio è tutte le cose ed è ancora il corpo; ma non è alcun essere particolare, non è un corpo. E lo Spinoza ripeteva altrimenti: l'estensione è un attributo divino; l'acqua, in quanto è una cosa estesa, in quanto è una sostanza, è un attributo divino, è infinita, è indivisibile, non si genera, non si corrompe; ma l'acqua, in quanto acqua, si può concepire come divisibile, le sue parti sono separabili, si genera, si corrompe (2). Or bene, le idee sono rappresentazioni delle cose, il nulla non è visibile, l'idea vera debbe convenire col suo ideato: dunque perchè lo Spinoza pensava all'acqua,

(1) Id. prop. xxviii.

(2) Id. prop. xv, schol.

come acqua, perchè parlava dell'acqua come acqua, credeva nell'esistenza dell'acqua come acqua; la quale credenza il lettore ricorderà, che noi abbiamo ancora incontrata e nel Cartesio e nel Malebranche. Ora come si spiega l'esistenza di questo divisibile, di questo corruttibile nella natura? — Il lettore ritorni col pensiero alla esposizione precedente del Malebranche e comprenderà di leggieri che, siccome al Malebranche, quando deposta la sua natura religiosa si fosse condotto logicamente, così allo Spinoza sarebbesi dimostrato il concetto della creazione.

Dunque lo Spinoza non avrebbe dovuto dire, che tutte le cose singolari e finite conseguono necessariamente dalla necessità della divina natura (1), — che Dio è causa di tutte le cose, a quel modo che è causa di sè (2), — che tutte le cose furono predeterminate da Dio non *ex libertate voluntatis*, sed *ex absoluta Dei natura, sive infinita potentia* (3), — che al mondo non è alcun contingente, ossia alcun possibile (4). Ora io debbo spiegare primieramente questi pensieri dello Spinoza — poi spiegherò come Egli potè impigliarsi in queste contraddizioni, e per quale cagione la sua mente non si incontrò nel concetto della creazione.

Il Malebranche e lo Spinoza si trovarono nel medesimo mondo e vissero una medesima vita intellettuale: quindi per ispiegare la dottrina ontologica dello Spinoza, io riproduco ora quei principii che avevo escogitato per ispiegare

(1) Id. prop. xxix; id. prop. xxxii, corollar. 1 e 11.

(2) Id. prop. xxv, schol.

(3) Id. appendix; id. prop. xxii, corollar. 1 e 11

(4) Id. prop. xxix; id. prop. xxxiii, schol. 1.

la filosofia del Malebranche. — Per lo Spinoza non è alcun possibile (1); Dio fa tutto ciò che può (2); può tutto ciò che vuole; vuole tutto ciò che intende (3); intende tutto ciò che è. Donde segue che la potenza di Dio, per la quale Dio e tutte le cose sono ed operano, è la stessa essenza di Lui (4). Dunque Dio è la causa di tutte le cose, a quel modo che è la causa di sè: e come l'essenza di Dio involge necessariamente la sua esistenza, così l'essenza di Lui involge necessariamente l'esistenza di tutto il possibile, e perciò tutto il possibile esiste (5). Perchè Dio è ab eterno e sarà in eterno, l'onnipotenza di Lui è attuata ab eterno e s'attuerà in eterno: dalla infinita e necessaria natura di Dio seguono infinite cose in infiniti modi (6), come da una data causa segue un effetto, o come dalla natura del triangolo segue l'eguaglianza de' suoi tre angoli a due angoli retti. — Quindi seguiva ancora che *data l'essenza perfettissima di Dio, sono date certe perfettissime intellezioni e volizioni; e però gli effetti*, che ne derivano, cioè le cose naturali sono *effettualmente* cose perfette, come sono *oggettivamente* nell'intelletto divino (7).

Ora, poichè ho trovato nel concetto dell'esistenza assoluta, infinita, universale, cioè nel concetto dell'unica sostanza, di Dio — la ragione per cui lo Spinoza professava, tutte le

(1) Id. prop. xxxiii. schol. 1.

(2) Id. prop. xvii. schol.

(3) Id. prop. xxxiii. schol. 11.

(4) Id. prop. xxxiv.

(5) Id. prop. xxxv.

(6) Id. prop. xvi.

(7) Id. prop. xxxiii. schol. 11.

cose emanare necessariamente dalla necessità della divina natura — io, secondo la promessa, devo spiegare come, essendo necessarie ed infinite le cose tutte, che emanano dalla natura necessaria ed infinita di Dio, lo Spinoza potesse professare, che dalla natura infinita di Dio emanano ancora le cose singolari e finite — cioè io devo spiegare come la mente dello Spinoza potè evitare il concetto della creazione.

La nostra speculazione che abbiamo veduto incominciare col Cartesio e vediamo ora terminare collo Spinoza, partì da un fatto particolare, cioè dal *cogito*: il cogito era la dimostrazione di un'esistenza; quindi una prima idea, l'idea di un'esistenza determinata, di un'esistenza singolare. Da questa primieramente il Cartesio e poi il Malebranche per via di astrazione, s'innalzarono insino a concepire un'esistenza universale, infinita, assoluta: ora lo Spinoza dimenticava quella esistenza singolare, che era stata il principio della speculazione, e studiando e meditando unicamente l'esistenza universale, infinita, assoluta, ne formava la sua dottrina ontologica, come ho dichiarato in una pagina precedente.

Per quello che ho detto insino a qui, il lettore intenderà omai, come e perchè abbiamo potuto incontrare nello Spinoza il fatto importantissimo dell'emanazione necessaria di tutte le cose dalla necessaria natura divina — ed intenderà pur anco, come e perchè non vi abbiamo incontrato il fatto della creazione, che pure vi avremmo dovuto incontrare.

Come lo Spinoza negava la libertà nell'ordine assoluto, così la negava nell'ordine relativo. Ma prima che io ne dimostri il come, m'è d'uopo cercare, se per lo Spinoza è del movimento, della vita nella natura. Il Cartesio ed il Male-

branche conoscevano questo movimento, questa vita per mezzo dell'esperienza; lo Spinoza, l'eccellentissimo metafisico, la deduceva per via della ragione. Egli dice: le cose per se stesse non possono determinare sè ad operare; ciò, per cui le cose diconsi determinate a fare qualche cosa, siccome quello che è noto per sè, è una cosa positiva, cioè una cosa, della cui essenza ed esistenza Dio è causa per necessità della sua natura. Dunque le cose, determinate a fare qualche cosa, sono così determinate necessariamente da Dio (1), e poichè sono determinate, non possono rendere sè indeterminate, conciossiacosachè l'effetto segua necessariamente da una data causa determinata (2). Dunque la natura si muove e vive per una necessità universale, per quella medesima necessità, per cui Dio esiste ed opera. Quindi il *fatalismo*.

E discorrendo particolarmente della volontà umana, lo Spinoza dice: *se finita, la volontà è determinata ad operare da altra causa finita*, e questa alla sua volta è determinata da altra causa finita, e così insino all'infinito; — *se infinita, esiste ed è determinata ad operare da Dio*, dove è l'attributo che esprime l'eterna ed infinita essenza del pensiero. Dunque, finita od infinita, la volontà è una causa necessaria (3).

Ora l'effetto è ognora proporzionato alla causa; quindi dalla perfezione infinita di Dio, deriva la perfezione infinita delle cose tutte (4). Dunque l'errore ed il vizio, la generazione e la corruzione sono impossibili, sono assurdi; e pure lo Spinoza parlava di verità, di generazione e di

(1) Id. prop. xxvi.

(2) Id. prop. xxvii.

(3) Id. prop. xxxii.

(4) Vedi citazione precedente.

corruzione. Egli si era messo in contraddizione con se stesso, perchè, siccome dissi, partito nella sua speculazione da un fatto singolare e finito, ed elevatosi poi alla concezione di un fatto universale ed infinito, col suo potente ingegno aveva fondato sopra questo tutta la dottrina ontologica: ma di quando in quando quel primo fatto singolare e finito, dal quale egli aveva fatto astrazione, gli si ripresentava allo spirito, e quindi le contraddizioni.

Ecco dove terminava la speculazione incominciata da Cartesio, proseguita da Malebranche e conchiusa dallo Spinoza. Il Malebranche e lo Spinoza partirono da un medesimo punto, cioè dalla filosofia di Cartesio, e, procedendo parallelamente, riescirono ad una medesima conclusione. Però sono alcune accidentali differenze tra l'uno e l'altro di questi filosofi, le quali io mi pregio di notare insieme colle somiglianze.

E per il Malebranche e per lo Spinoza Dio è la sostanza universale; per l'uno e per l'altro tutte le cose sono in Dio, — per il Malebranche sono in Dio intelligibilmente, siccome realtà spirituali, ovvero siccome partecipazioni determinate di queste realtà: per lo Spinoza tutte le cose sono in Dio siccome attributi, ovvero siccome espressioni determinate di questi attributi: — per il Malebranche è cosa incomprendibile la semplicità perfettissima dell'universale essere divino; ossia l'accordo dell'universale col particolare; quindi riesce ad un mistero: laddove lo Spinoza, tutto assorto nella contemplazione dell'universale, riesce alla negazione dell'esistenza del particolare.

E per il Malebranche e per lo Spinoza Dio è la causa universale; — per lo Spinoza tutto è necessariamente determinato dalla natura necessaria di Dio: quindi è negata la

libertà divina: il Malebranche siccome cattolico, doveva professare, che tutto è determinato liberamente da Dio; ma, siccome filosofo, doveva professare, che tutto è determinato necessariamente da Lui. Nell'essere divino sono ancora per Malebranche il conoscere ed il potere di Dio; ora sono necessarie e l'essenza e l'esistenza di Dio, quindi la necessità delle intellezioni e delle volizioni divine, e la necessità delle opere divine; — per il Malebranche, come l'esistenza universale si accorda in modo incomprensibile colla particolare esistenza, così il principio universale dell'attività conviene col principio individuale, colla libertà: per lo Spinoza come esiste un'unica sostanza universale, così esiste un'unica universale causa, quindi la negazione dell'umana libertà.

Tu mi vedi, o lettore, al termine del mio lavoro. Siccome ho dichiarato nella prefazione, io intesi a scrivere una storia, e non a comporre una nuova filosofia. Per mezzo d'un primo fatto, del *cogito*, cioè per mezzo di una prima esistenza, singolare, finita, e poi per mezzo di una esistenza universale, infinita, che era stata trovata per il Cartesio, io tentai di spiegare tutti i fatti intellettuali che avevo incontrato leggendo il Cartesio, il Malebranche e lo Spinoza. Verso la chiarezza e la verità storica io indirizzai ognora la mia mente: e se a te, o lettore, piacerà farne il giudizio, io per me reputerommi abbastanza avventurato, se questo potrà essermi uno stimolo a studi maggiori.



93 935 583